संशयतदुच्छेदवाद-हिन्दीविज्ञानभाष्य

(पं. मधुसूदन ओझा प्रणीत संयुतदुच्छेदवाद का विशद विवेचन)

संशयोच्छेदाधिकार नाम द्विपर्वात्मक

तृतीय (उत्तम) काण्ड

पं. मोतीलाल शास्त्री

वेदवीथीपथिक :

संशयतदुच्छेदवाद-हिन्दीविज्ञानभाष्य

[स्व० पं० मधुसूदन ओझा प्रणीत संशयतदुच्छेदवाद का विशद विवेचन]

संशयोच्छेदाधिकार नाम द्विपर्वात्मक
तृतीय (उत्तम) काण्ड

पं. मोतीलाल शास्त्री
वेदवीथीपथिकः

आ ब्रह्मन् ब्राह्मणो ब्रह्मवर्चसी जायताम्
राजस्थान वैदिक तत्त्व शोध संस्थान
मानवाश्रम विद्यापीठ, जयपुर

मूल्य : ३००) रुपये मात्र

प्रकाशक–
राजस्थान पत्रिका लिमिटेड,
केसरगढ़, जवाहरलाल नेहरू मार्ग,
जयपुर ।

© सर्वाधिकार-लेखकाधीन

ग्रन्थ-प्राप्ति–
पुस्तकालय, राजस्थान पत्रिका
केसरगढ़, जवाहरलाल नेहरू मार्ग,
जयपुर ।

राजस्थानवैदिकतत्त्वशोध-संस्थान
"मानवाश्रम", दुर्गापुरा रोड,
जयपुर–३०२०१८

मुद्रक–
श्रीबालचन्द्र यन्त्रालय,
'मानवाश्रम', दुर्गापुरा रोड़
जयपुर–१८



पूज्यपाद विद्यावाचस्पति श्री मधुसूदनजी महाराज (श्रीगुरुचरणाः)

प्रकाशकीय

विद्यावाचस्पति पं० मधुसूदनजी ओझा द्वारा विरचित 'संशयतदुच्छेदवाद' नामक ग्रन्थ के उनके ही प्रधान शिष्य वेदवाचस्पति पं० मोतीलालजी शास्त्री द्वारा किये गए हिन्दी-विज्ञानभाष्य सहित 'संशयतदुच्छेदवाद-हिन्दीविज्ञानभाष्य-संशयोच्छेदाधिकार' नामक तृतीय (उत्तम) काण्ड को प्रकाशित करते हुए मुझे अतीव हर्ष हो रहा है।

ओझाजी ने संशयतदुच्छेदवाद ग्रन्थ को तीन काण्डों में विभक्त किया है। इनमें विज्ञानोपक्रमाधिकार नामक पहले एवं संशयाधिकार नामक दूसरे काण्ड के हिन्दीविज्ञानभाष्य पहले ही प्रकाशित हो चुके हैं। अब संशयोच्छेदाधिकार नामक इस तीसरे काण्ड के प्रकाशन के साथ ही संशयतदुच्छेदवाद के तीनों काण्डों पर स्व० शास्त्रीजी कृत हिन्दीविज्ञानभाष्य प्रकाशित हो गये हैं।

इस तीसरे काण्ड में दो पर्व हैं। इनमें से पहले पर्व के क्रमशः सर्वासत्यवादप्रतिवाद, अप्रामाण्यवादप्रतिवाद, जीवजगत्संशयवादप्रतिवाद, ईश्वरजगत्संशयवादप्रतिवाद, तथा परिशिष्टवाद नामक इन पाँच खण्डों के अन्तर्गत अनेकों विषयों का विवेचन किया गया है। इसी के ईश्वरैकसत्योपनिषत् नामक द्वितीय पर्व में भी अनेकों प्रकरणों के माध्यम से जगत्-जीव-ईश्वर आदि का विवेचन प्रस्तुत किया गया है।

स्व० शास्त्रीजी द्वारा विरचित ग्रन्थों के प्रकाशन-कार्य्य से जुड़े हुए प्रो० मदनमोहन शर्म्मा ने प्रस्तुत ग्रन्थ के मूलपाठ-निर्धारण, भाषा-सम्पादन एवं मूल संस्कृत-अंशों के प्रामाणिक पाठ-निर्धारण में जो बहुमूल्य योगदान किया है, इसके लिए मैं उनका हृदय से आभार व्यक्त करता हूँ।

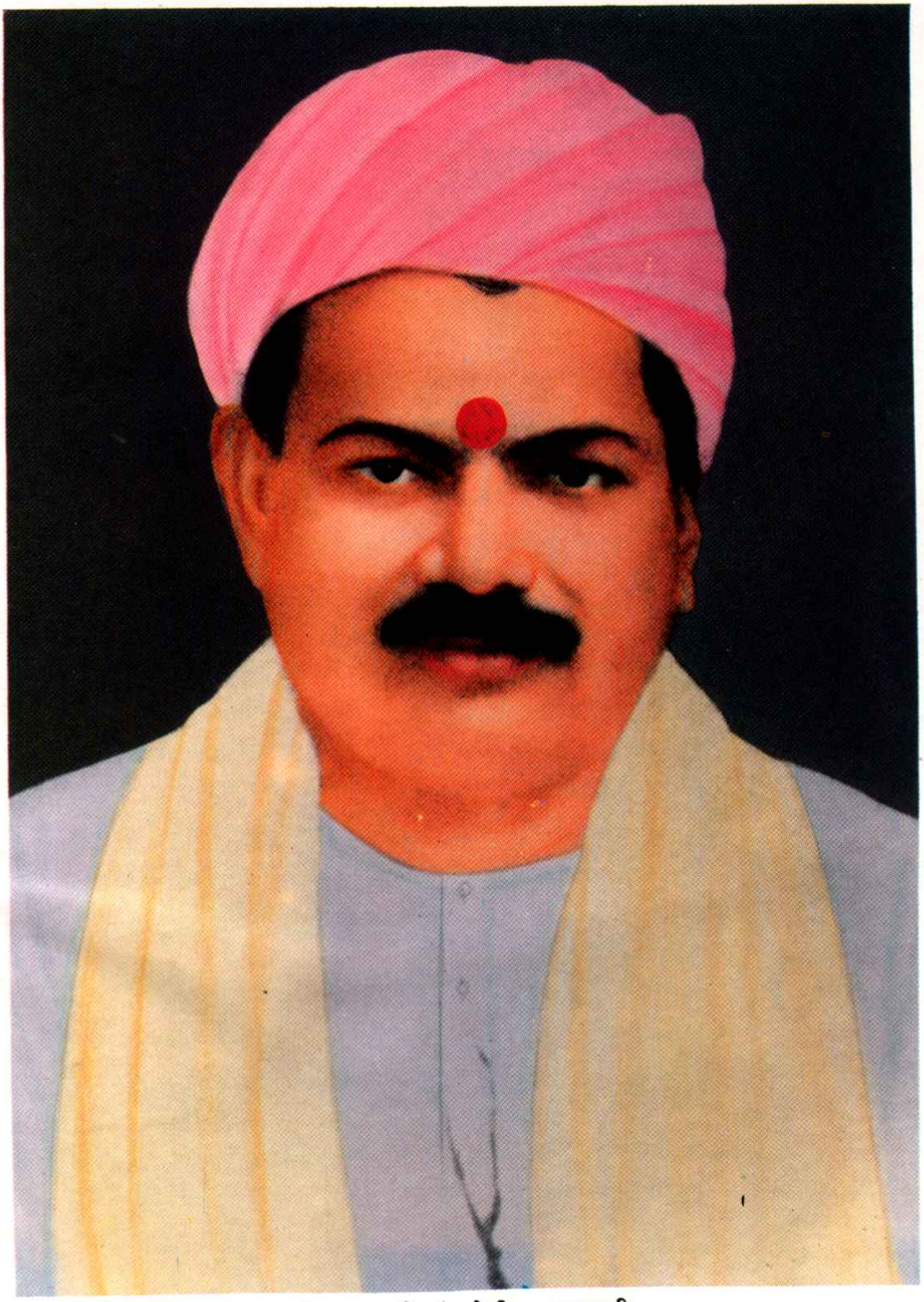
स्व० शास्त्रीजी के सुपौत्र चि० प्रद्युम्नकुमार शर्म्मा ने इस अत्यन्त दुरूह ग्रन्थ को व्यवस्थित करने, त्रुटित स्थानों को पूर्ण करने, अधूरे सन्दर्भों को ग्रन्थों से खोजकर यथास्थान लगाने, पाद-टिप्पणियों को देने आदि का जो कार्य निभाया है—उसके लिए वे साधुवाद के पात्र हैं।

श्री हीरालाल गहलोत मूलपाण्डुलिपि के सुपाठ्य पुनर्लेखन, प्रूफसंशोधन एवं सन्दर्भ-शोधन में सहायता प्रदान करने के लिए धन्यवाद के पात्र हैं।

पूज्य ओझाजी रचित 'संशयतदुच्छेदवाद' के मूलसंस्कृतपाठ एवं स्व० शास्त्रीजी के हिन्दी-भाष्यसहित प्रकाशित 'संशयतदुच्छेदवाद-हिन्दीविज्ञानभाष्य' संशयोच्छेदाधिकार नामक यह तृतीय (उत्तम) काण्ड रुचिशील पाठकों की सेवा में इस आशा के साथ प्रस्तुत किया जा रहा है कि यह ग्रन्थ आपके लिए अतीव उपयोगी होगा।

दुर्गाष्टमी
वि० सं० २०५२

—कर्पूरचन्द्र 'कुलिश'



वेदवाचस्पति पं. मोतीलाल शास्त्री

काण्डत्रयात्मक संशयतदुच्छेदवाद

की

परिचयात्मक विषय-सूची

"मूलं कृष्ण: पूर्णः प्रत्यय-पुरुषौ च यज्ञ इत्यादौ ।
संशय-मिथ्या-मध्ये, विशिष्ट ईश्वर इमावन्ते" ॥१॥

"एता दशोपनिषदः संशयतद्भङ्गवाद इत्युक्तः ।
विज्ञानोपक्रमणे संशय उच्छिद्यते तत्र" ॥२॥

१–विज्ञानोपक्रमाधिकारः षट्पर्वा प्रथमः काण्डः—

१–मूलोपनिषत्	—	ब्रह्मकर्म्मोपनिषत्
२–कृष्णोपनिषत्	—	कृष्णत्रिसत्योपनिषत्
३–पूर्णोपनिषत्	—	पूर्णद्विसत्योपनिषत्
४–प्रत्ययोपनिषत्	—	प्रत्ययैकसत्योपनिषत्
५–पुरुषोपनिषत्	—	प्राणैकसत्योपनिषत्
६–यज्ञोपनिषत्	—	यज्ञैकसत्योपनिषत्

२–संशयाधिकारो द्विपर्वा मध्यमः काण्डः—

७–संशयोपनिषत्	—	सन्दिग्धसर्वोपनिषत्
८–मिथ्योपनिषत्	—	सर्वासत्योपनिषत्

३–संशयोच्छेदाधिकारो द्विपर्वा उत्तमः काण्डः—

९–विशिष्टोपनिषत्	—	विशिष्टत्रिसत्योपनिषत्
१०–ईश्वरोपनिषत्	—	ईश्वरैकसत्योपनिषत्

संशयतदुच्छेदवाद-हिन्दीविज्ञानभाष्य
संशयोच्छेदाधिकार द्विपर्वा उत्तम काण्ड

विषय-सूची

विषय-सूची	पृष्ठ-संख्या

विषय-सूची	पृष्ठ-संख्या

विषय-सूची	पृष्ठ-संख्या
१०-जीवेश्वरयोरैक्यम् ।	५७०
११-प्रतिबिम्बसमर्थनम् ।	५८५
१२-ईश्वरैकसत्यतास्थापनम् ।	५८७
१३-ऐक्यसमन्वयः ।	५९७
१४-उपासना (उपासनाप्रकारः) ।	५९९

।। इति संशयोच्छेदाधिकारनामद्विपर्वात्मक-तृतीयकाण्डस्य विषयसूची समुपरता ।।

ॐ

अथ

संशयतदुच्छेदवाद-हिन्दीविज्ञानभाष्य

संशयोच्छेदाधिकार नाम द्विपर्वात्मक

तृतीय (उत्तम) काण्ड

अथ

विशिष्टाद्वैतविज्ञानं नाम विशिष्टत्रिसत्योपनिषत् (पञ्चखण्डा)

प्रथमं पर्व

तत्रादौ

सर्वासत्यवादप्रतिवादः प्रथमखण्डः

१

संशयतदुच्छेदवादमूलसंस्कृतपाठः—

अथ

संशयोच्छेदाधिकारो नामोत्तमः काण्डः

तत्रेदं विशिष्टाद्वैतविज्ञानं नाम विशिष्टत्रिसत्योपनिषत्

१—सर्वासत्यवादप्रतिवादः प्रथमखण्डः

१—आलोचक-परामर्शे संशयाभ्युपगमप्रतिवादः ।

एके त्रिसत्यं च, परे द्विसत्यं, तथैकसत्यं च वदन्त्यसत्यम् ।
नाना मतानि प्रसमीक्ष्य केचित् संशय्य पश्यन्ति न तेषु सत्यम् ।।१।।

न संशयं प्राप्य मनोहतः स्याद् ध्रुवं परीक्ष्ये पथि संशयः स्यात् ।
संशय्य निर्णेतुमुपैतु यत्नं प्रयत्नतोऽन्विष्य लभेत रत्नम् ।।२।।

नाशेषभावप्रतिपत्तिहेतोरेकान्ततोऽपेक्ष्यमिदं प्रमाणम् ।
सहस्रशः सन्ति जगत्पदार्था अतीन्द्रिया येषु न धीप्रवेशः ।।३।।

यावद् विजानाम्यपि यत्र युक्तिर्यत्र प्रमाणं प्रतिभाति तावत् ।
स्वीकार्य्यमन्यत् त्विह नाभ्युपेयादिति प्रपत्तिः खलु बालिशानाम् ।।४।।

२—सर्वासत्याभ्युपगमप्रतिवादः ।

साधारणा दुर्बलबुद्धयो मुहुर्विरुद्धभाषाश्रवणेन विह्वलाः ।
मनोहता गूढविचारविक्लवास्त्वेकान्ततः सर्वमसत्यमूचिरे ।।१।।

न त्वस्य कर्त्तव्यमिहास्ति किञ्चित् ज्ञातव्यमप्यस्य न किञ्चिदस्ति ।
नादेयमेतस्य न हेयमीक्षे तस्मादुपेक्षे तमसारवादम् ।।२।।

३—त्रिसत्योपासनायाः कर्मयोगसापेक्षतयाव्यवस्थितत्वात् संशयाजनकत्वम् ।

नात्यन्तमूढा न च दीर्घदर्शिनो ये मध्यकक्षाव्यवहारपण्डिताः ।
तावत् त्रिसत्ये कृतबुद्धयः स्वतो भिन्नं महेशानमुपासते हि ते ।।१।।

प्रवृत्तिमार्गे व्यवहारनिष्ठैरुपासनीयः परमेश्वरोऽसौ ।
स्वनिर्मितं यज्ञविशेषमन्नं निवेद्य नैवेद्यमलं स इज्यः ॥२॥

यज्ञेन तेनैष महीयमानस्तेषां प्रसीदेत् परमेश्वरोऽयम् ।
जीवात्मयज्ञाः परमेश्वरस्था, जीवेषु तेष्वीश्वरशक्तिदाः स्युः ॥३॥

भुङ्क्ते हि जीवोऽन्नमयं स यज्ञो देहे भवेदीश्वरतन्त्रभुक्तः ।
स ईश्वरस्तत्र तथा करोति यथाऽश्नुते यज्ञफलं स जीवः ॥४॥

ग्रन्थं प्रचार्य्येह सदर्थबोधं राष्ट्रं प्रतिष्ठाप्य विशिष्टसंस्थम् ।
शिल्पं विनिर्म्माय महोपकारं यज्ञेन तेनेशमसावुपास्ते ॥५॥

अनेन चानेन च कर्म्मणास्मिन् जगत्यपूर्वं युगमारभन्ते ।
तेनेश्वरो विश्ववपुर्नवीनं संस्कारमासाद्य महीयते हि ॥६॥

अनेन चानेन च कर्म्मजातेनामुष्य जीवस्य धिया स आत्मा ।
स्वार्थान्धता कल्मषदूरहानादुदारतामेति जगत्प्रतिष्ठः ॥७॥

४–एकसत्योपासनाया ज्ञानयोगसापेक्षतया व्यवस्थितत्वात् संशयाजनकत्वम् ।

विधाय शुद्धां धियमित्थमग्रतस्तूपासनाधर्मवशात्तदुत्तरम् ।
विज्ञानमार्गे प्रविशेदलौकिके नात्राधिकारो व्यवहारमार्गिणाम् ॥१॥

यत्तूच्यते सा व्यवहारमार्गे जीवेश्वरान्योन्यविभेदबुद्धिः ।
मिथ्यास्ति तस्मात्तदुपास्तिधर्माच्छ्रेयो न संभाव्यत इत्यसत्तत् ॥२॥

मृत्कुम्भयोः कारणकार्य्ययोर्यथा तादात्म्यमीक्षे परमार्थदृष्टितः ।
तथापि लोकेऽस्ति हि भेदवासना नात्यन्तमज्ञानमिदं न पातकम् ॥३॥

स्याद्वाथ विज्ञानविचारमार्गिणामिदं मतं सर्वविधं यथार्थवत् ।
बुद्धिश्चरन्ती पथि यत् क्वचित् क्वचिद्विश्राम्यतीमानि मतानि तद्वशात् ॥४॥

सूक्ष्मादियं सृष्टिरियाय पीवतां पीवेक्ष्यते पीव्नि हि याति दृक्पुरः ।
सूक्ष्मातिसूक्ष्मं त्ववगाहते क्रमात् क्रमः स एवेह मतक्रमोऽभवत् ॥५॥

सूक्ष्मात् क्रमात् स्थूलमभूदिदं जगत् स्थूलात् क्रमात् सूक्ष्मतमं तु मृग्यते ।
परीक्ष्यते कारणमस्य मौलिकं तत्राग्रतस्तानि मतानि सत्यवत् ॥६॥

विचारकक्षापरपारगामिनो विज्ञानपाथोधितलावगाहिनः ।
अलौकिकं किञ्चिदवेक्ष्य चक्षते सत्यं तदेकं मतमस्ति निश्चितम् ॥७॥

५—शास्त्रत्रयमतभेदोत्पन्नसंशयस्य निरासः।

विशेषशास्त्रे च प्रधानशास्त्रे शारीरशास्त्रे च मतप्रभेदः।
आक्षिप्यते संशयहेतुभूतो यस्तत्र चेदं प्रवदामि किञ्चित् ॥१॥

(१) निर्वक्ति भूतात्मगुणं कणादको महान्तमात्मानमपीह पश्यति।
विशेषतो लक्ष्यमिहाधिभूतवद् गौणी प्रवृत्तिस्तु ततोऽन्यवर्त्मनि ॥२॥

(२) महान्तमात्मानमलं निरूपयन् क्षेत्रज्ञमन्यं कपिलोऽनुपश्यति।
प्रधानतो लक्ष्यमिहाधिदैवतं चाध्यात्ममप्यस्त्यविशेषतो गतिः ॥३॥

(३) क्षेत्रज्ञमात्मानमलं निरूपयन् कृष्णश्चिदात्मानमपीक्षते बहु।
अध्यात्मलक्ष्येण सहाधिदैवतं सहाधिभूतं च समीक्षतेतराम् ॥४॥

चत्वार आत्मान इमेऽनु संहिताः क्रमान्निरुक्ता न तु तत्र संशयः।
अनुग्रहोऽयं यदिदं पृथक् क्रमान्निरूप्यते, न क्रियते तु संकरः ॥५॥

शास्त्रं तदेकं त्रिभिरेभिरिष्यते तस्मिंश्चतुर्णां प्रतिपत्तिरात्मनाम्।
विभिन्ननिर्म्मातृवशात् त्विमे महाखण्डाः पृथक् शास्त्रतयाऽवकल्पिताः ॥६॥

६—आत्मगतौ मतभेदात् सम्भवतः संशयस्य निरासः।

१—असङ्गत्व-ससङ्गत्वयोरात्मभेदेन व्यवस्था।

असङ्गतायां च ससङ्गतायां यः संशयस्तन्निकृतिं वदामः।
अनेकधाऽऽत्मान इहोपदिष्टाः केचित् ससङ्गाः कतिचित् त्वसङ्गाः ॥१॥

स निर्विशेषः, स परात्परो वा, स चाव्ययः सोऽक्षर, इत्यसङ्गाः।
क्षरस्तु कर्म्मात्मतया ससङ्गो भूतात्मनः कर्म्मगतिं वदन्ति ॥२॥

* प्रज्ञानसंज्ञोऽस्ति ससङ्ग आत्मा कर्म्मात्मता भौतिकता च तत्र।
नो चेत् कथं तत्र स कर्म्मजन्यः संस्कार उत्पद्य चिरं ध्रियेत ॥३॥

मुखेऽम्लयोगान्नसि नस्ययोगात् कर्पूरयोगाद् दृशि वा यथाऽऽपः।
निर्य्यान्ति, दुर्ज्ञानहताच्च दृक्स्थात् प्रज्ञानतोऽश्रूणि तथा द्रवन्ति ॥४॥

---

* 'यत्रास्य पुरुषस्य मृतस्य-अग्निं वागप्येति वातं प्राणः, चक्षुरादित्यं मनश्चन्द्रं, दिशः श्रोत्रं पृथिवीं शरीरम्, आकाशमात्मा, औषधीर्लोमानि, वनस्पतीन् केशाः, अप्सुलोहितं च रेतश्च निधीयते क्वायं तदा पुरुषो भवतीति। तौ ह (आर्तभाग-याज्ञवल्क्यौ) उत्क्रम्य मन्त्रयांचक्रतुः-कर्म्म हैव तदूचतुः; कर्म्म हैव तत् प्रशशंसतुः। पुण्यो वै पुण्येन कर्म्मणा भवति, पापः पापेनेति'।
—(शत० ब्रा० १४।६।२।१३-१४)

श्रृङ्गारे बीभत्से वीरे करुणेऽद्भुते हास्ये ।
रौद्रे भये च शान्तौ द्रवतीन्द्रियगो रसात्मना प्राज्ञः ॥५॥
यो भाति दक्षिणेऽक्षणि विज्ञानात्मा हिरण्मयः पुरुषः ।
पश्यामस्तमसङ्गं न सज्जतेऽग्नौ न चाप्सु नान्यत्र ॥६॥

७—भूतात्मनः स्वर्गनरकादिलोकयात्रानिर्णयः ।

यः संपराये मतभेदसंशयस्तत्रोच्यते त्वात्मविभेदनिर्णयः ।
अनेकधाऽऽत्मान इहोपपादितास्तेषां विभिन्ना गतयो निरूपिताः ॥१॥
भूतात्मनः कर्म्मगतिः स नाना लोकेषु संयाति वियाति भूयः ।
स्वर्गे स आनन्दमुपैति काले दुःखं च भोक्तुं निरयं स याति ॥२॥

८—मृत्युकाले देहान्तरपरिग्रहनिर्णयः ।

मृतः स-भूतानुशयो बहिर्भवन् सद्यः शरीरान्तरमेति भौतिकम् ।
त्यक्त्वा च तद् गर्भशरीरमश्नुते, न चाशरीरः क्वचिदेष तिष्ठति ॥१॥
जीवो मुमूर्षः करणावसादे संवेष्टितो गच्छति भूतसूक्ष्मैः ।
ताण्ड्यश्रुतौ गौतमजैवलीयप्रश्नोत्तराभ्यां प्रथितोऽयमर्थः ॥२॥
मृतः स सद्यो लभते च यातना शरीरमन्यद्दिवि वायुयोगतः ।
अनेन भोगानुपभुज्य तत्पुनस्त्यक्त्वा नवं देहमुपैति योनिजम् ॥३॥
※ तमेतमर्थं भगवान् मनुः प्राक्सस्मार जीवः स यथा मृतः सन् ।
वायुस्थभूतैरुपवेष्टचमानो गान्धर्विकं भोगशरीरमेति ॥४॥

* योऽस्यात्मनः[1] कारयिता तं क्षेत्रज्ञं प्रचक्षते ।
यः करोति तु कर्माणि स भूतात्मोच्यते बुधैः ॥५॥—(मनु० १२।१२)

जीवसंज्ञोऽन्तरात्मान्यः[2] सहजः सर्वदेहिनाम् ।
येन वेदयते सर्वं सुखं दुःखं च जन्मसु ॥६॥—(मनु० १२।१३)
तावुभौ भूतसंपृक्तौ महान्क्षेत्रज्ञ एव च ।
उच्चावचेषु भूतेषु स्थितं तं[3] व्याप्य तिष्ठतः ॥७॥—(मनु० १२।१४)

※ तदन्तरप्रतिपत्तौ रंहति संपरिष्वक्तः प्रश्ननिरूपणाभ्याम् (शारीरकसूत्रम् ३।१ ।—इति भगवान् कृष्णद्वैपायनः) ॥

(१) भूतात्मनः (२) महानात्मा (३) प्रज्ञानाख्यं भूतात्मानम् ।

असंख्या मूर्तयस्तस्य निष्पतन्ति शरीरतः ।
उच्चावचानि भूतानि सततं चेष्टयन्ति[1] याः ॥८॥—(मनु० १२।१५)
पञ्चभ्य[2] एव मात्राभ्यः प्रेत्य दुष्कृतिनां नृणाम् ।
शरीरं यातनार्थीयमन्यदुत्पद्यते ध्रुवम् ॥९॥—(मनु० १२।१६)
तेनानुभूयता यामीः शरीरेणेह यातनाः ।
तास्वेव भूतमात्रासु प्रलीयन्ते[3] विभागशः ॥१०॥—(मनु० १२।१७)
सोऽनुभूयासुखोदर्कान्[4] दोषान् विषयसंगजान् ।
व्यपेतकल्मषोऽभ्येति तावेवोभौ[5] महौजसौ ॥११॥—(मनु० १२।१८)
तौ धर्मं पश्यतस्तस्य पापं चातन्द्रितौ सह ।
याभ्यां प्राप्नोति संपृक्तः[6] प्रेत्येह च सुखासुखम् ॥१२॥—(मनु० १२।१९)
यद्याचरति[7] धर्मं स प्रायशोऽधर्ममल्पशः ।
तैरेव चावृतो भूतैः स्वर्गे सुखमुपाश्नुते ॥१३॥—(मनु० १२।२०)
यदि तु प्रायशोऽधर्मं सेवते धर्ममल्पशः ।
तैर्भूतैः स परित्यक्तो[8] यामीः प्राप्नोति यातनाः ॥१४॥—(मनु० १२।२१)
यामीस्ता यातनाः प्राप्य स जीवो वीतकल्मषः ।
तान्येव पञ्च भूतानि पुनरप्येति भागशः ॥१५॥—(मनु० १२।२२)
एता दृष्ट्वाऽस्य जीवस्य गतीः स्वेनैव चेतसा ।
धर्मतोऽधर्मतश्चैव धर्मे दध्यात् सदा मनः ॥१६॥—(मनु० १२।२३)

तदेतदेव श्रुतिराह च स्मृतिर्मृतस्य सद्योऽन्यशरीरधारणम् ।
नत्वेव मृत्योः समकालमस्य वा जन्मग्रहं गर्भगतस्य भावयेत् ॥१७॥

* तद् यथा तृणजलायुका तृणस्यान्तं गत्वाऽन्यमाक्रममाक्रम्यात्मानमुपसंहरति एवमेवायमात्मा इदं शरीरं निहत्याऽविद्यां गमयित्वाऽन्यमाक्रममाक्रम्यात्मानमुपसंहरति ॥ तद्यथा पेशस्कारी पेशसो मात्रामपादायान्यन्नवतरं कल्याणतरं रूपं तनुते, एवमेवायमात्मेदं शरीरं निहत्याऽविद्यां गमयित्वाऽन्यन्नवतरं कल्याणतरं रूपं कुरुते, पित्र्यं वा, गान्धर्वं वा, दैवं वा, प्राजापत्यं वा, ब्राह्मं वाऽन्येषां वा भूतानाम् । (शत० ब्रा० १४।७।२।४) (बृहदा० उप० ४।४।३-४) । इति श्रुति ॥१८॥

---

(१) प्रज्ञमूर्तयः प्रज्ञामात्राः (२) भूतमात्राभ्यः शब्दस्पर्शरूपरसगन्धाख्याभ्यः (३) महत्-क्षेत्रज्ञ-भूतात्मानः । (४) भूतात्मा प्राज्ञः । (५) महत्क्षेत्रज्ञौ । (६) महत्-क्षेत्रज्ञाभ्यां संपरिष्वक्तः प्रज्ञानात्मा । (७) प्रज्ञानात्मा (८) स्वाधिष्ठानैः पृथगिव विक्षेपितः ॥

स्मृतिरप्याह—व्रजंस्तिष्ठन् पदैकेन यथैवैकेन गच्छति ।
यथा तृणजलौकैवं देही कर्म्मगतिं गतः ॥१६॥
—श्रीमद्भागवतपुराण १०।१।४० ।

९—मृत्युकाले कर्माधीनः क्वाचित्को जन्मसंभवः ।

मृत्युक्षणे जन्मपरिग्रहोऽपि वा संभाव्यते कर्मवशादिह क्वचित् ।
अकर्म्म-सत्कर्म्म-विकर्म्मणाममी गतिप्रभेदा गहना विलक्षणाः ॥१॥

१०—हंसात्मनो वायुदेहस्य भूवायाववस्थानम् ।

भूतात्मरूपं द्विविधं निरुक्तं विज्ञानपृक्तं भृशभूतसक्तम् ।
प्राज्ञस्य विज्ञानभृतस्य सेत्या, भूतानुषक्तस्य परत्र नेत्या ॥१॥

देहप्रदाहोत्तरमेष भूतानुषक्तहंसः पृथगेतिदेहात् ।
वायव्यदेहश्चिरमत्र जीवन् इतस्ततः संचरति स्वतन्त्रः ॥२॥

गन्धर्वेण गृहीता काप्यसुता श्रूयते माद्री ।
भूतावेशो नाना देशेषु च दृश्यते बहुधा ॥३॥

भूतोपशमाध्यायं पुनर्वसु प्रभृतयो ब्रुवते ।
तस्माद्धंसात्मानोऽध्यवसेयाः सर्वजीवानाम् ॥४॥

११—प्रेत्यभावान्तरकालनिर्णयः ।

यः प्रेत्यभावान्तरकालसंशयः, तत्रोच्यते कर्म्मणि कालनिर्णयः ।
कर्म्मानुगः स्यादपि मृत्युवासरे किंवा सहस्राधिकवत्सरान्तरे ॥१॥

१२—योनिपरिवर्तनव्यवस्था ।

वासांसि जीर्णानि यथा विहाय नवानि गृह्णाति नरोऽपराणि ।
तथा शरीराणि विहाय जीर्णान्यन्यानि संयाति नवानि देही ॥१॥—गीता २।२२ ।

प्राज्ञो महान् वा परिवर्तते न चेत् स प्राङ् नरस्तर्हि पुनर्नरो भवेत् ।
योन्यन्तरं स्यान् महतश्च्युतिक्रमे यथा शुकोऽन्ये च कति स्मृता इमे ॥२॥

"सप्त व्याधा[1] दशार्णेषु, मृगाः[2] कालञ्जरे गिरौ ।
चक्रवाकाः[3] सरद्वीपे, हंसाः[4] सरसि मानसे ॥३॥

तेऽपि जाताः कुरुक्षेत्रे ब्राह्मणा वेदपारगाः ।
प्रस्थिता दूरमध्वानं यूयं तेभ्योऽवसीदथ" ॥४॥

१३-मृतस्य नचिकेतसः पुनरुज्जीवनसंवादः ।

यत्त्वाह नैकोऽपि मृतः क्वचागतो द्रष्टुः स्वतो यस्य वचः प्रमाणतः ।
स संपरायो विदितो भवेदिति ब्रूमस्तु तस्मै नचिकेतसो गतिम् ॥१॥

उशन् ह वै वाजश्रवसः सर्ववेदसं ददौ । तस्य ह नचिकेता नाम
पुत्र आस । तं ह कुमारं सन्तं दक्षिणासु नीयमानासु श्रद्धा-
विवेश । स होवाच पितरम् । तत ! कस्मै मां दास्यसीति ।
द्वितीयं तृतीयं तं होवाच मृत्यवे त्वा ददामीति ।
वैश्वानरः प्रविशति अतिथिर्ब्राह्मणो गृहान् ।
तस्यैतां शान्तिं कुर्वन्ति हर वैवस्वतोदकम् ॥२॥

१ मृत्युरुवाच— तिस्रो रात्रीर्यदवात्सीर्गृहे मेऽनश्नन् ब्रह्मन्नतिथिर्नमस्यः ।
नमस्तेऽस्तु ब्रह्मन् स्वस्ति मेऽस्तु तस्मात् प्रति त्रीन् वरान् वृणीष्व ॥३॥

१ नचिकेता अर्थयते-शान्तसंकल्पः सुमना यथा स्याद् वीतमन्युर्गौतमो माऽभि मृत्यो ! ।
त्वत्प्रसृष्टं माऽभिवदेत् प्रतीत एतत् त्रयाणां प्रथमं वरं वृणे ॥४॥

१ मृत्युः समाधत्ते—यथा पुरस्ताद्भविता प्रतीत औद्दालकिरारुणिर्मत्प्रसृष्टः ।
सुखं रात्रीः शयिता वीतमन्युस्त्वां ददृशिवान् मृत्युमुखात् प्रमुक्तम् ॥५॥

२ नचिकेता अर्थयते-स्वर्गे लोके न भयं किञ्चनास्ति न तत्र त्वं न जरया बिभेति ।
उभे तीर्त्वा अशनायापिपासे शोकातिगो मोदते स्वर्गलोके ॥६॥

स त्वमग्निं स्वर्ग्यमध्येषि मृत्यो प्रब्रूहि त्वं श्रद्दधानाय मह्यम् ।
स्वर्गलोका अमृतत्वं भजन्त एतद् द्वितीयेन वृणे वरेण ॥७॥

२ मृत्युः समाधत्ते—प्र ते ब्रवीमि तदु मे निबोध स्वर्ग्यमग्निं नचिकेतः प्रजानन् ।
अनन्तलोकाप्तिमथो प्रतिष्ठां विद्धि त्वमेतन्निहितं गुहायाम् ॥८॥

त्रिणाचिकेतस्त्रयमेतद्विदित्वा य एवं विद्वांश्चिनुते नाचिकेतम् ।
स मृत्युपाशान् पुरतः प्रणोद्य शोकातिगो मोदते स्वर्गलोके ॥९॥

३ नचिकेता अर्थयते-येयं प्रेते विचिकित्सा मनुष्ये अस्तीत्येके नायमस्तीति चैके ।
एतद् विद्यामनुशिष्टस्त्वयाऽहं वराणामेष वरस्तृतीयः ॥१०॥

३ मृत्युः समाधत्ते—न सांपरायः प्रतिभाति बालं प्रमाद्यन्तं वित्तमोहेन मूढम् ।
अयं लोको नास्ति पर इति मानी पुनः पुनर्वशमापद्यते मे ॥११॥

श्रवणायापि बहुभिर्यो न लभ्यः शृण्वन्तोऽपि बहवो यं न विद्युः ।
आश्चर्यो वक्ता कुशलोऽस्य लब्धाश्चर्यो ज्ञाता कुशलानुशिष्टः ॥१२॥
न नरेणावरेण प्रोक्त एष सुविज्ञेयो बहुधा चिन्त्यमानः ।
अनन्यप्रोक्ते गतिरत्र नास्ति अणीयान् ह्यतर्क्यमणुप्रमाणात् ॥१३॥
नैषा तर्केण मतिरापनेया प्रोक्ताऽन्येनैव सुज्ञानाय प्रेष्ठ ।
यां त्वमापः सत्यधृतिर्बतासि त्वादृग् नो भूयान्नचिकेतः प्रष्टा ॥१४॥
तं दुर्दर्शं गूढमनुप्रविष्टं गुहाहितं गह्वरेष्ठं पुराणम् ।
अध्यात्मयोगाधिगमेन देवं मत्वा धीरो हर्षशोकौ जहाति ॥१५॥
नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन ।
यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैष आत्मा विवृणुते तनूं स्वाम् ॥१६॥
नाविरतो दुश्चरितान्नाशान्तो नासमाहितः ।
नाशान्तमानसो वापि प्रज्ञानेनैनमाप्नुयात् ॥१७॥

(कठोपनिषत्–प्रथमाध्याय)

१४–प्रेत्यात्मसत्ता-सिद्धान्तः ।

यत्तूक्तमात्मा स विना न वर्ष्मणा स्यान्नेन्द्रियाणि स्युरधिष्ठितिं विना ।
तत्रोच्यतेऽस्त्येव तु तस्य यातना देहं नु भूतानुशयानुभावितम् ॥१॥

१५–प्रेत्य संज्ञानिषेधप्रतिषेधः ।

आत्मानमाहुः खलु सप्रमाणा एषोऽविनाशीति परीक्षमाणाः ।
भूतेषु तिष्ठत्यखिलेषु सोऽयं यथा तथा श्रावयति श्रुतिर्नः ॥१॥

१–तिलेषु तैलं दधिनीव सर्पिरापः स्रोतःस्वरणीषु चाग्निः ।
एवमात्माऽऽत्मनि गृह्यतेऽसौ सत्येनैनं तपसा योऽनुपश्यति ॥२॥
२–वह्नेर्यथा योनिगतस्य मूर्तिर्न दृश्यते नैव च लिङ्गनाशः ।
स भूय एवेन्धनयोनिगृह्यस्तद्वोभयं वै प्रणवेन देहे ॥३॥
३–सर्वव्यापिनमात्मानं क्षीरे सर्पिरिवार्पितम् ।
आत्मविद्यातपोमूलं तद्ब्रह्मोपनिषत् परम् ॥४॥—(श्वेताश्वतरोप० १।१३-१५-१६)

आपो यथात्मा सरसो विशुष्का वायुं गताः स्युः सरसः क्षयाय ।
तथाऽयमात्मा वपुषो वपुष्टो बहिर्भवन् स्याद् वपुषः क्षयाय ॥५॥
कालज्ञयन्त्रस्य रथस्य वात्मा विहङ्गदीपस्य यथा तथाऽस्तु ।
अमुष्य देहस्य तु चेतनात्मा विलक्षणो नास्य कदापि नाशः ॥६॥

रथे य आत्मास्ति न तस्य जाग्रत् स्वप्नः सुषुप्तिर्मृतिमोहमूर्छाः ।
ततो रथे नास्ति तथाऽयमात्मा यथा शरीरे विभवन् स भाति ॥७॥

यदस्ति वातावरणं विहङ्गप्रदीप एतद्धि शरीरमस्य ।
अर्चिस्तदात्मा निजयोनिनाशान्निर्वाणमेतीति वपुःप्रपातः ॥८॥

स्वयज्ञनाशाच्च तथाऽयमात्मा निर्वाणमायाति सचेतनानाम् ।
इति प्रदीपानुविधिं वदन्तो वैनाशिका आत्मविनाशमूचुः ॥९॥

अथापि तैरन्यशरीरयोगोऽभ्युपेयते पूर्वशरीरनाशे ।
स्वकर्म्मसंतानवशात् तु नाना जन्मोत्तरं क्वाप्यपवर्गसिद्धिः ॥१०॥

यथा प्रदीपः परिवर्त्यतेऽयं भिन्नेषु वातावरणेषु काले ।
तथाऽयमात्मा परिवर्त्यमानो भवत्यनेकेषु वपुःषु काले ॥११॥

वयं वदामस्तु नचायमात्मा दीपार्चिषा साम्यमुपैत्यखण्डः ।
तत्कर्म्मजन्यातिशयस्य तस्मिन्नुपाहितस्य स्थिरतां प्रतीमः ॥१२॥

पूर्वानुभूतं बहुभिः समाभिः स्मरत्यमुष्य स्थिर एष भावः ।
नैवास्थिरे त्वात्मनि स स्थिरः स्यात् संतानतोक्तिस्तु वृथाभिमानः ॥१३॥

संतायमाना यदि भिन्न-भिन्नाः परानुभूतं न परः स्मरेत् सः ।
परोवरीणो यदि कश्चिदेकस्तदा तमात्मानमिह ब्रवीमि ॥१४॥

१६–मरणोत्तरमात्मनोऽसत्त्वे प्रमाणश्रुतेस्तात्पर्य्यनिर्णयः ।

यत्तु प्रवक्ति स्म स याज्ञवल्क्यो न 'प्रेत्य संज्ञेति' तदस्त्यकामे ।
वाक्यं, य आत्मा क्वचिदस्त्यकामो न प्रेत्य संज्ञा भवतीह तस्य ॥१५॥

यः कश्चनाकामयमान आत्मा प्राणा न तस्य क्वचिदुत्क्रमन्ते ।
संभाव्यतेऽत्रैव लयस्तु तेषां ब्रह्मैव तद् ब्रह्म तदापि याति ॥१६॥

मुख्यो य आत्मा परमश्चिदात्मा स कामतः सोमरसान्वितः स्यात् ।
स कामतः सूर्य्यरसान्वितः स्यात् स कामतो भौमरसान्वितः स्यात् ॥१७॥

अमी परिच्छिन्नतमास्त्रयो रसा असीम्नि चिद्भूम्नि हिताः स्वयोगतः ।
दधत्यवच्छेदमसन्तमात्मना घटो घटव्योम्नि यथाऽवकल्पते ॥१८॥

तेषां रसानामपवर्जनादिदं विशुद्धचिन्मात्रमिहावशिष्यते ।
विभौ गतिर्नास्ति ततो निरावृतं चिद्ब्रह्म चिद्ब्रह्म तदाऽपि याति तत् ॥१९॥

यो नैहिकान् कामयते तु कामान् ततोऽपवृक्ताः पृथिवीरसाः स्युः ।
स्वर्ग्यान् स कामान् लभतेऽथ पृथ्व्यां नैतस्य जन्मास्ति, स मुक्त आत्मा ॥२०॥

नामुष्मिकान् कामयते च कामान् ततोऽपवृक्ता ह्युरसा अपि स्युः ।
स ब्राह्मणस्पत्यमितः स्वलोकं पृथ्व्यां च सूर्य्ये च न याति भोगम् ॥२१॥

कामैरशेषैरपवृज्यमानः संपद्यते शुद्धतरश्चिदात्मा ।
विहाय कर्म्माणि च नामरूपे पराव्ययेनैति स एकभावम् ॥२२॥

तथा च गाथा श्रूयते—

१–यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते कामा येऽस्य हृदि स्थिताः ।
अथ मर्त्योऽमृतो भवति अत्र ब्रह्म समश्नुते ॥२३॥

अथापि वा चित् प्रकृतिः समस्तो भावश्चितः सर्वविधा रसास्ते ।
अविद्यया संप्रभवन्ति, विद्यातिशय्यतः स्वां प्रकृतिं गताः स्युः ॥२४॥

विद्यातिशय्यात् क्रमशश्च कामाः परा हताः स्युर्निखिला रसास्ते ।
चिद्रूपतां यान्ति, ततोऽखिलास्ते प्राणा इहैव प्रलयं व्रजन्ति ॥२५॥

तथा च गाथा श्रूयते—

१–विद्यया तदारोहन्ति यत्र कामाः पराहताः ।
न तत्र दक्षिणा यन्ति नाविद्वांसस्तपस्विनः ॥२६॥

१७—प्रेत्यात्मनः सुखदुःखावश्यंभावः ।

यत्तूच्यते प्रेत्य सुखं न दुःखं स नूनमज्ञानकृतः प्रलापः ।
आत्मास्ति चेत् प्रेत्य, तदास्य न स्याद् दुःखं सुखं वेति न संभवोस्ति ॥१॥

प्रेत्यैष आत्मा समनाः सहेन्द्रियः संस्कारवानित्यवदन् महर्षयः ।
तत्रेन्द्रियाणां विषयेषु वृत्तयः स्युर्वेदनीये मनसस्तथा धियः ॥२॥

१८—सांपरायिकाणां गति-मार्ग-लोकानां नान्तरीयकता ।

आत्मास्ति चेत् तस्य गतिश्च यात्रा मार्गश्च लोकोऽपि च संभवेयुः ।
स्थानच्युतिस्तस्य गतिः स लोको यत्र स्थितिर्यत्र गतेर्निवृत्तिः ॥१॥

मार्गप्रभेदाद् गतिलोकभेदो लोकप्रभेदाद् गतिमार्गभेदः ।
गतिप्रभेदाच्च तयोः प्रभेदो नान्योन्यमन्योन्यविनाकृतं स्यात् ॥२॥

१९—मार्गारम्भणानि ।

कर्म्माणि[1] कालाश्च[2] शरीरनाड्योऽन्तरिक्षनाड्योऽ[3][4]प्यतिवाहकाश्च[5] ।
एभिः कृतः पञ्चभिरस्ति योऽध्वा तेनायमात्मा क्रमते परत्र ॥३॥

विद्यापि कर्म्मेव गतौ निमित्तं प्रपद्यते किन्तु तदात्मरूपम् ।
विद्यावशात् कर्म्मबलापकर्षो नैष्कर्म्यविद्याऽऽत्मगतिं रुणद्धि ॥४॥

२०–कर्म्माणि ।

देशः कालः पात्रं द्रव्यं श्रद्धेति पञ्चभिस्त्वेभिः ।
सहितो यत्नो जनयति यं संस्कारं तदुच्यते कर्म्म ॥५॥
यैः सा सुषुम्णा गतिरस्ति, वा यैरिडागतिः, पिङ्गलया गतिर्यैः ।
ऊर्ध्वा गतिर्य्यैरधरा गतिर्य्यैः कर्म्माण्यतोऽनेकविधानि तानि ॥६॥

२१–शरीरनाड्यः ।

तिस्रोऽत्र नाड्यो नरविग्रहेऽधरा त्विडा, सुषुम्णाऽन्तरुदक् तु पिङ्गला ।
सुषुम्णयोत्क्रम्य वियत् सुषुम्णया सूर्य्यं गतः स्कम्भमुपैति मुक्तये ॥१॥
नाड्येडयोत्क्रामति यः स दक्षिणां नाड्येडयाऽऽप्तः पितृयाणतो गतिम् ।
भुक्त्वा स्वकर्माणि च कर्म्मशेषतः पुनर्भुवं प्राप्य स जन्मभाग् भवेत् ॥२॥
शारीर आत्मोत्क्रमते त्विडातः स्यात् पिङ्गलातश्च निसर्ग एषः ।
कश्चित् सहस्रेषु कदाचिदेकः सुषुम्णयाऽप्युत्क्रमते विशुद्धः ॥३॥
येषां सुषुम्णा गतिरस्ति तेषामुत्क्रामति ब्रह्मकपालभेदात् ।
तस्येष्यते ब्रह्मपथोऽथ सव्यासव्याङ्गतो देवपथे च पित्र्ये ॥४॥
विद्योदयो यस्य निवृत्तकर्म्मणो निवृत्तकामस्य च शान्तचेतसः ।
तस्याप्यते ब्रह्मपथोऽथ याजिनां तपस्विनां देवपथश्च पैतृकः ॥५॥

विद्यया तदारोहन्ति यत्र कामाः पराहताः ।
न तत्र दक्षिणा यन्ति नाविद्वांसस्तपस्विनः ॥६॥

२२–शरीरादात्मोत्क्रमदिग्विभागः ।

हृदयादुत्क्रममाणो ब्रह्मग्रन्थ्यनुगतो वा स्यात् ।
स ब्रह्मरन्ध्रमनु वा ततोऽधरा वा गतिर्वोर्ध्वा ॥१॥

शतं चैका च हृदयस्य नाड्यस्तासां मूर्धानमभिनिःसृतैका ।
तयोर्ध्वमायन्नमृतत्वमेति विष्वङ्ङन्या उत्क्रमणे भवन्ति ॥२॥

(कठोप० २।३।१६।), (छान्दोग्योप० ८।६।६)

हृदयादात्मोत्क्रान्तो मूर्द्धप्रदिशा प्रयन् रविं याति ।
सूर्य्यज आत्मा स्वकरैः सूर्य्यगृहीतोऽस्ति तत्र दिशि ॥३॥

हृदयादात्मोत्क्रान्तो मूलाधारानुगस्त्विमां याति ।
सूर्य्यज आत्मा त्विडया दिशि हि पृथिव्या धृतस्तत्र ॥४॥

हृदयादात्मोत्क्रान्तो वामाङ्गेभ्यस्तनुं यदि त्यजति ।
आत्मा स तेन सत्येनाध्वानं याति पितृयाणम् ॥५॥

हृदयादात्मोत्क्रान्तो दक्षिणगात्रेभ्य उत्क्रमते ।
आत्मा स तेन सत्येनाध्वानं देवयानमियात् ॥६॥

२३-अन्तरिक्षनाड्योंऽशानुक्रमतो विभक्ताः ।

यावत् खगोलं परितोऽवलोके तत् पञ्चधा भक्तमितः प्रतीमः ।
पृथ्वी परिक्रामति सूर्य्यमेतं येनाध्वना मध्यमभाग एषः ॥१॥

भूमार्गतो भूः कुटिला, ध्रुवद्वयान्तर्वैषुवं मध्यममण्डलं भुवि ।
ततश्च वृत्तत्रयमस्ति दक्षिणे तथोत्तरे, सप्तसु दृश्यते रविः ॥२॥

द्वादशाष्टचतुरंशतः क्रमाद् वैषुवादुदगवाक् त्रयं त्रयम् ।
छन्दसां भवति तैश्च सप्तभिश्छन्दितो रविरुदूह्यते हयैः ॥३॥

तावत् सुषुम्णाऽग्निमयी तु नाडी वैश्वानराख्यः प्रथते स मार्गः ।
भौमाग्निसूर्य्याग्नितदन्तराग्न्युद्घर्षात् स वैश्वानर आचितोऽग्निः ॥४॥

भूगर्भतस्तूत्क्रमतेऽङ्गिरोग्निः सूर्य्यादिहायाति हिरण्मयोऽग्निः ।
विश्वानराभ्यां जनितोऽग्निरन्यो वैश्वानरो याति दिवं भुवं च ॥५॥

द्विन्यूनपञ्चाशदमुष्य मार्गस्यांशाः परिव्याप्तिरवागुदग्भ्याम् ।
अवाक् ततोऽष्टादश ये दिवोंऽशा अगस्त्यभान्ताः पितृयाण एषः ॥६॥

सोमाः सदोर्ध्वात् प्रचरन्त्यधस्तात् पृथ्व्यां प्रविष्टाः प्रचरन्त्यवाच्याम् ।
सूर्य्योऽभिजिद्भानुदिशि प्रचारात् पृथ्व्यां प्रविष्टाः प्रचरन्त्युदीच्याम् ॥७॥

इडास्ति सा सोममयी तु नाडी सोमा य ऊर्ध्वादध आचिताः स्युः ।
सोम्या हि सर्वे पितरस्ततोऽयं मार्गः प्रसिद्धः पितृयाणनाम्ना ॥८॥

स धूममार्गः स च कृष्णमार्गस्तेनाध्वनैवोत्क्रमते तु रात्र्या ।
ज्योतिर्म्मयोऽप्यस्ति य एनसाऽघैर्वृतः कृतः कृष्ण इवैष आत्मा ॥९॥

अष्टादशांशा अयनात् तु दक्षिणाः स कृष्णमार्गः पितृयाणसंज्ञकः ।
यत् त्रिंशदंशेऽयनतोऽस्त्यगस्त्यभं स्थौल्यात् कृतं तत्तु दिशोपलक्षकम् ॥१०॥

ततः कदम्बोऽस्ति जिनान्तरेऽधरो यो वृत्तपादे (६०) पृथिवीपरिक्रमात् ।
कदम्बमेतं परितो जिनान्तरे यावान् प्रदेशो नरकः स उच्यते ।।११।।

इत्थं यथा मध्यविभागतोऽधस्तथा विभागास्तत एव चोर्ध्वाः ।
तावत्प्रमाणाः क्रमतो निरुक्ता लोकास्त्रयस्ते कथितास्तथा हि ।।१२।।

सूर्य्यं परिक्रामति भूमिपिण्डो येनाध्वना सोऽस्ति च भूमिलोकः ।
भूलोकतोऽस्मादुभयोर्दिशोर्द्वौ मार्गौ मतावात्मविनिष्क्रमाय ।।१३।।

यथा त्वधस्तात् पितृयाण उक्तस्तथोपरिष्टादिह देवयानः ।
अष्टादशांशा अयनादिहोर्ध्वाः स देवयानः स च शुक्लमार्गः ।।१४।।

सा पिङ्गला सूर्य्यमयी तु नाडी तत्रादितेया ध्रुवमाचिताः स्युः ।
ये देवयानावधयो निरुक्ताः सप्तर्षयस्तेऽप्युपलक्षकाः स्युः ।।१५।।

अधो यथा सोमरसानिडाख्यानारूढ आत्मैति गतिं तदीयाम् ।
तथेह चारुह्य स पिङ्गलाख्यानादित्यरश्मीनुपरि प्रयाति ।।१६।।

एते गती द्वे अपि शुक्लकृष्णे सामान्यतः सर्वजनेषु विद्यात् ।
जिनान्तरे यस्तु कदम्ब ऊर्ध्वः स वृत्तपादेऽस्ति च भूमिमार्गात् ।।१७।।

दिव्येष नाको ध्रुवतो जिनान्तरे स स्कम्भमूर्धाऽस्ति रवेः शिरोदिशि ।
स चोत्तमः स्वर्ग इह प्रयाति चेन्नावर्ततेऽसौ पुनरत्र भूतले ।।१८।।

२४–अन्तरिक्षनाडयश्चन्द्रानुक्रमतो विभक्ताः ।

य एष चन्द्रः परितो धरित्रीमिमां चरत्यस्य च वर्त्म यावत् ।
या सूर्य्यनाडी पृथिवीसगर्भा तामेव धीरा ब्रुवते सुषुम्णाम् ।।१९।।

नाडयस्तु यावत्य इतः स्युरूर्ध्वास्ताः पिङ्गला नाम सहस्ररश्मेः ।
तस्यैव यावत्य इतोऽधराः स्युस्ता वा इडा नाम वदन्ति वृद्धाः ।।२०।।

२५–पृथिवीपृष्ठादात्मोत्क्रमदिग्विभागः ।

पृथिवीपृष्ठादात्मा चरेत् प्रतीचीमवाचीं वा ।
प्राचीमपि वोदीचीमाद्यौ नरकौ परौ स्वर्गौ ।।२१।।

पृथिवीपृष्ठादात्मा लोकालोकानुदिशमेयात् ।
यावत् स विप्रकर्षं याति लभेताधिकं दुःखम् ।।२२।।

असूर्य्या नाम ते लोका अन्धेन तमसावृताः ।
तांस्ते प्रेत्याभिगच्छन्ति ये के चात्महनो जनाः ।।२३।। —(ईशोप० ३)

पृथिवीपृष्ठादात्मा संभवतोऽधः स दक्षिणां गच्छेत् ।
यावत् स विप्रकर्षं याति लभेताधिकं दुःखम् ॥२४॥

अनन्दा नाम ते लोका अन्धेन तमसाऽऽवृताः ।
तांस्ते प्रेत्याभिगच्छन्ति अविद्वांसोऽबुधो जनाः ॥२५॥

—बृहदा० उप० ४।४।११ ।

पृथिवीपृष्ठादात्मा संभवतः सूर्य्यदिशमेयात् ।
यावत् स विप्रकर्षं याति लभेताधिकं स सुखम् ॥२६॥
पृथिवीपृष्ठादात्मा संभवतोऽप्युत्तरां दिशं प्रेयात् ।
यावत् स विप्रकर्षं याति लभेताधिकं स सुखम् ॥२७॥
आदित्ये यः पुरुषः सोऽहं, सूर्य्यादुपैति नः प्राणः ।
यावत् सूर्य्याद् दूरं याति प्राणः प्रहीयते तावत् ॥२८॥
प्राणोऽपहीयमानः क्रमतः कृच्छ्राणि भावयति ।
स हि सूर्य्यसंनिकर्षाद् भूयान् लब्धः सुखं तनुते ॥२९॥
आनन्दचित्सदात्मा नाकमनूदक् परोरजा जयति ।
दक्षिणदिशि प्रयातास्ततः क्रमाद् विप्रकृष्यन्ते ॥३०॥
उत्तरदिशि तु गतानामात्मा बलवान् प्रसन्नतामेति ।
तत्तद्दिशि गतिहेतुर्विद्या कर्म्मेति विद्यया विद्यात् ॥३१॥

२६—आतिवाहिकानि ।

अथ देहादुत्क्रान्तः पदमाप्यं यावताप्नोति ।
पर्वाणि पञ्च तावति पथि तान्येवातिवाहिकानि स्युः ॥३२॥

अर्चि[1]रह[2]ः सितपक्षो[3]ऽप्युदगयनं[4] वत्सरः[5] सौरः ।
एतेऽतिवाहकाः स्युस्ते त्विह विक्षेपनोदनाः प्राणाः ॥३३॥

देहाद्[1] भुवो[2]ऽब्जपथतः[3] पृथ्वीपथतो[4] बृहत्[5]साम्नः ।
सूर्य्यदिशावच्छिन्ने ज्योतिषि सौरेऽग्निरेष संक्रमते ॥३४॥

देहाद्[1] भुवो[2]ऽब्जपथतः[3] पृथ्वीपथतो[4]ऽथ राजनात्[5] साम्नः ।
भूमिदिशावच्छिन्ने ज्योतिषि चान्द्रेऽग्निरेष संक्रमते ॥३५॥

२७–अतिवाहकसंयोगहेतवः कालाः ।

सूर्य्यज्योतिषि चान्द्रज्योतिषि वाऽग्निर्यदेष संक्रमते ।
दिग् विक्षेपप्राणाः कालाः संयोगहेतवस्तत्र ॥३६॥

ज्योतिरहः सितपक्षोऽप्युदगयनं वत्सरः सौरः ।
एतेऽतिवाहकानां संयोगायोपयोगिनः कालाः ॥३७॥

२८–आत्मगतौ कर्म्मणां मुख्यनिमित्तत्वम् ।

एषामपि तु चतुर्णां मुख्यो हेतुः प्रतीयते कर्म ।
आत्मनि यो गतिहेतुः संस्कारः कर्मनामा सः ॥३८॥

येऽरण्यगा ब्रह्मविदस्त्वकामा यज्ञस्तपोदानमितो निवृत्ताः ।
ते देवयानस्य पथोऽतिवाहानाप्त्वा रविं ब्रह्मपथेन यान्ति ॥३९॥

विद्यया तदारोहन्ति यत्र कामाः पराहताः ।
न तत्र दक्षिणा यन्ति नाविद्वांसस्तपस्विनः ॥४०॥

येऽरण्यगाः कामविरक्तचित्ता यज्ञस्तपोदानमिति प्रवृत्ताः ।
ते देवयानस्य पथोऽतिवाहानाप्त्वा रविं शुक्लपथेन यान्ति ॥४१॥

ग्रामे वने वा यदि कामवश्या यज्ञस्तपोदानमिति प्रवृत्ताः ।
ते चातिवाहान् पितृयाणमार्गस्याप्त्वा विधुं कृष्णपथेन यान्ति ॥४२॥

ग्रामे स्थिताः कामवशाः सुवृत्ता इष्टे च पूर्ते च रताश्च दत्ते ।
ते चातिवाहान् पितृयाणमार्गस्याप्त्वा यमं कृष्णपथेन यान्ति ॥४३॥

इति गतिमार्गरूपाणि ॥ * ॥

२९–आत्मगतिभेदाः ।

गतिस्त्रिधा ब्रह्मपथे विशिष्टा, सामान्यतो द्वे अवरे भवेताम् ।
सा देवयाने पितृयाण एवं ते कर्मणा, कर्मनिवृत्तितोऽन्या ॥४४॥

स्यादुत्तमस्वर्गगतिस्तु काम[1]प्रजाकयो[2]र्ब्रह्मपथेन मुक्त्यै ।

द्वौ देवयानौ हव[1]नीयसूर्य्यौ[2] यमो[1]ऽप्यसूर्य्यः[2] पितृयाणभेदौ ॥४५॥

इतः प्रभिन्ना त्वगतिः पृथिव्यां पि[1]शाचयोनिर्बहुदुःखभाजाम् ।

हृद्ग्रन्थिभेदात् त्वतिकामहानाद् ब्रह्मा[2]प्ययोऽत्रैव न चोत्क्रमोऽस्य ॥४६॥

भूतानि पञ्चत्वगतिं तथैते देवाश्च पञ्चत्वगतिं लभन्ते ।
देहात्यये स्युर्गतयो दशैताः स्याज्जीवतः स्वर्गगतिस्तु यज्ञात् ॥४७॥
पृथ्वी पृथिव्यां, जलमप्सु, तेजस्तेजस्ययं वायुरपीह वायौ ।
वाग् वाचि पञ्चापि शरीरधातुद्रव्याणि पञ्चस्वपियन्ति काले ॥४८॥
वाक् प्राणचक्षूंषि मनः श्रुती वा अग्नौ च, वायौ च, रवौ च, चन्द्रे ।
दिक्षु क्रमेण प्रविशन्ति, सर्वे प्राणाः स्वयोनीनपियन्ति देवान् ॥४९॥
* यः प्रहितां संयोगः प्रयतां संयोग इति वा यः ।
ते द्वे पञ्चत्वगती जीवत्याद्या मृते चान्त्या ॥५०॥
नूनं यज्ञस्तायते वाऽप्यजस्रं यज्ञो वा संतिष्ठते चाप्यजस्रम् ।
स्वर्गे गत्यै युङ्क्त एषोऽप्यजस्रं स्वर्गं गच्छत्येष तेनाप्यजस्रम् ॥५१॥
(शत० ब्रा० ६ कां ४ प्र० १ ब्रा० १५ क)

३०–अथ स्वर्गनरकलोकोपपादनम् ।

सुखभोगाय निमित्तं स्वर्गो नरकस्तु दुःखभोगाय ।
आनन्दः सुखमस्य प्रतिपुरुषं तारतम्यमिह ॥५२॥
आनन्दानां मात्रा पृथ्व्यां प्राणिषु विवर्द्धते यद्वत् ।
क्रमशः प्रवर्द्धते सा सूर्य्यककुभि पारमेष्ठ्ये च ॥५३॥
मीमांसाऽऽनन्दानां बहुधा श्रुतिषु प्रदर्शिताऽभिज्ञैः ।
तन्मात्रायाः क्वचिदपि परमा काष्ठा ध्रुवं प्रभवेत् ॥५४॥
सैवं परमा काष्ठा यत्रानन्दस्य भाव्यते क्वापि ।
स स्वर्गस्तत्रापि च नानात्वं तारतम्यात् स्यात् ॥५५॥
एवं दुःखाधिक्यं भूलोकापेक्षया यत्र ।
संभाव्यते स नरकः सूर्य्यप्रतिदिग्गतः स स्यात् ॥५६॥
सुलभा यत्रातितरां सामग्री दुःखभोगाय ।
नरकः सोऽन्यः स्वर्गः सुखभोगौपयिकसामग्र्या ॥५७॥

३१–स्वर्गचातुर्विध्यम् ।

स्वर्गचतुष्टयमस्ति, त्रिविष्टपत्वात् त्रिधा त्वन्यत् ।
ब्रध्नस्य विष्टपं यत् तदिह चतुर्थं सुखं धाम ॥५८॥

अवमः[१] परमो[२] मध्यम[3] उत्तम[४] इति भेदतो य इमे ।
स्वर्गाः सन्ति चतुर्धा तेषां रूपाणि कथ्यन्ते ॥५९॥

३२--अवमः स्वर्ग आहवनीयाख्यो दैवात्मकृतः ।

ज्योतिष्टोमात् स्वर्गो विधीयते सोऽवमः स्वर्गः ।
आहवनीयः स्वर्गो वाजसनेयश्रुतौ कथितः ॥६०॥

वाचो ह्यग्निमयूखा अहानि पृथ्व्याः पृथिव्युत्थाः ।
सन्ति रथन्तरसाम्नि षट्स्तोमाः संतताः पृथिव्यह्नाम् ॥६१॥

त्रिवृदथ[९] पञ्चदशोऽन्यः[१५] सप्तदशोऽन्यस्तथैकविंशोऽन्यः[१७][२१] ।
त्रिणवोऽन्यश्च[२७] ततोऽन्यस्तथा त्रयस्त्रिंश[33] इत्याहुः ॥६२॥

चत्वारोऽग्नेः स्तोमाः स्तोमौ सोमस्य तत ऊर्ध्वम् ।
स्तोमचतुष्टयभेदादेकोऽप्यग्निश्चतुर्विधो भवति ॥६३॥

त्रिवृदथ पञ्चदशोऽयं सप्तदशश्चैकविंश इति कृत्वा ।
स चतुष्टोमो ज्योतिष्टोमस्ते ज्योतिषां स्तोमाः ॥६४॥

सोऽग्निष्टोमोऽप्युक्तः स्तोमाश्चत्वार आतता अग्नेः ।
आहवनीये ह्यग्नौ स चतुष्टोमो विधीयते यज्ञः ॥६५॥

अधिभूताग्निद्वाराऽध्यात्माग्नेराधिदैविके ह्यग्नौ ।
वाचा मन्त्रैः सोमश्लेषणतो यजति यज्ञः सः ॥६६॥

यजनं संगतिकरणं देवानां सोमतः कृताच्छ्लेषात् ।
अद्भिः श्लेषाद् यद्वच्चूर्णानां संगतिः क्रियते ॥६७॥

राथन्तरे पृथिव्या अग्नावग्निस्तु यस्य शारीरः ।
यजते स हि यजमानो मानुषदैवप्रभेदतो द्व्यात्मा ॥६८॥

देहोऽस्य हविर्वेदिस्तत्राहवनीय इष्यतेऽस्य शिरः ।
तत आरभ्य रथन्तरसामान्तेयं महावेदिः ॥६९॥

यूपस्तदन्तनिहितः स एकविंशोपगः सूर्य्यः ।
यः सूर्य्य एकविंशो यूपस्तस्योपलक्षणं क्रियते ॥७०॥

आहवनीयस्तूत्तरवेद्यामर्वाग् विधीयते यूपात् ।
तेन च सूर्य्यादर्वाक् सप्तदशः स्तोम उपलक्ष्यः ॥७१॥

आहवनीयेऽत्राग्नौ वाचा सोमं जुहोति यजमानः ।
तेनाहवनीयेऽस्मिन् यजमानाग्नेः पदं हितं भवति ॥७२॥

अग्निष्टोमाद् यष्टुर्देह्याग्निः स्याद् रथन्तराग्निहितः ।
दैहिकबन्धनमोके मानुष आत्मैति देवरथरूढः ॥७३॥

आहवनीयस्त्वग्निर्यूपादर्वाग् विधीयते तेन ।
सूर्य्यादर्वागात्मा सप्तदशे स्तोम आस्थितो भवति ॥७४॥

अग्निष्टोमो ज्योतिष्टोमस्तेनास्य दैहिकोऽप्यग्निः ।
सप्तदशान्तः प्रततस्तत्र प्रेत्योपपद्यते सुस्थः ॥७५॥

आहवनीयः सोऽर्वाक् सूर्य्यस्य स्कम्भपरिसरगः ।
तत्र च सूर्य्यसदेशं गत आत्मा सूर्य्यजः सुखी भवति ॥७६॥

यज्ञात्तु दैव आत्मा योऽन्यः संपद्यते तेन ।
सहचर आत्मा मानुष एष स्वर्गं प्रयात्यत्र ॥७७॥

एतस्मात् पुनरवमात् स्वर्गाद् भुक्त्वा स्वकर्माणि ।
पुनरिह पृथ्व्यां जन्म ग्रहीतुमायाति भुक्तशेषेण ॥७८॥

महतो यज्ञात् परमं सुखमतियज्ञात् स इन्द्रत्वम् ।
स्वर्गं न त्वपवर्गं लभते यज्ञाद् ऋते चयनात् ॥७९॥

३३–त्रिणाचिकेताख्य-स्वर्ग्याग्निकृताः स्वर्गा अवममध्यमपरमोत्तमाः ।

१–भौमोऽस्ति वाग्विधोऽग्निर्दिवि सौरेऽग्नौ स चीयमानोऽस्ति ।
सप्तदशे चितिरनयोः प्राजापत्ये स दिव्योऽग्निः ॥८०॥

दिव्येऽग्नौ यज्ञाग्निद्वारा यजमानदेहाग्निः ।
यः संस्क्रियते चयनात् स स्वर्ग्योऽग्निस्त्रिणाचिकेताख्यः ॥८१॥

एष त्रिणाचिकेतो नयतेऽध्वरिणं तमत्र सप्तदशे ।
(अवमस्वर्ग[1])

२–अग्निचितं त्वयमग्निस्तमेकविंशे नयेत् सूर्य्ये ॥८२॥
(मध्यमस्वर्ग[2])

अष्टादशमारभ्य स्कम्भः स्यादाचतुर्विंशात् ।
तत्रैकविंश एष प्रतपति सूर्य्यः परः स्वर्गः ॥८३॥

३-स्तोमोऽस्ति पञ्चविंशस्त्वहरविवाक्यं परः स्वर्गः ।
(परमः स्वर्गः)
छन्दोमस्तोमानां नभ्यमहः सप्तदशवत् तत् ॥८४॥

गायत्रो यस्त्रैष्टुभ एवं यो जागतः स्तोमः ।
छन्दोमस्तोमास्ते जागतनाभौ स पञ्चविंशः स्यात् ॥८५॥

अथवा छन्दोमानां सप्तदशोर्ध्वास्ति यावती व्याप्तिः ।
पादोऽत्र पञ्चविंशः स हि परमः स्वर्ग आख्यातः ॥८६॥

स हि कामप्रो लोको लोकश्चाशोकमहिमाख्यः ।
तस्मादूर्ध्वं कारणदेहापगमात् परा मुक्तिः ॥८७॥

४-सूर्य्यो द्यौरथ सूर्य्यस्कम्भस्योदक्छिरो बिन्दुः ।
(उत्तमः स्वर्गः)
स्वर्गः स नाकसंज्ञस्तत ऊर्ध्वं पारमेष्ठ्यं च ॥८८॥

उत्तम एष स्वर्गः कामप्रोऽशोकमहिम इत्युक्तः ।
अत्र हि शान्तानन्दस्तत्र सुखं वर्णयन्ति यथा ॥८९॥

यन्न दुःखेन संभिन्नं न च ग्रस्तमनन्तरम् ।
अभिलाषोपनीतं च तत् सुखं स्वःपदास्पदम् ॥९०॥

स्कम्भस्यार्वाक्[1] स्तोमः स पराक्[2] स्तोमः शिरो[3] बिन्दुः ।
एष त्रिविधः स्वर्गस्त्रिविष्टपं कथ्यते पूर्वैः ॥९१॥

ब्रध्नस्य[4] विष्टपं तु स्कम्भस्यैतस्य मध्यमः सूर्य्यः ।
पुरुषः प्रजापतिः स हि यात्र परा भाः स मध्यमः स्वर्गः ॥९२॥

३४-मध्यमः स्वर्गो ब्रध्नस्य विष्टपाख्यस्त्रिणाचिकेतकृतः ।

ज्योतिःपिण्डः सूर्य्यनामेक्ष्यते यो ज्योतिष्मत्यस्तत्र सर्वाः प्रजाः स्युः ।
तत्रात्माऽयं याति चेत् तर्हि तस्मान्नासौ प्रत्यावर्तते स्वर्ग एषः ॥९३॥
सूर्य्यादिन्द्रो रश्मिभिः सन्ततः सन्नेषां पुंसां हृद्यवाप्य स्थिरत्वम् ।
आयुः प्रज्ञा चोच्यते सोऽयमात्मा तं स्वं योनिं प्राप्य बन्धाच्च्युतः स्यात् ॥९४॥
ऐन्द्रः प्राजापत्यः स्वर्गोऽयं सूर्य्यपिण्डो यः ।
तत्र च वैद्युतपुरुषो गमयत्यात्मानमानन्दम् ॥९५॥

अणुः पन्था विततः पुराणो मां स्पृष्टो अनुवित्तो मयैव ।
तेन धीरा अपियन्ति ब्रह्मविदः स्वर्गं लोकमित ऊर्ध्वं विमुक्ताः ॥९६॥
(बृहदा० उप० ४।४।८)

तस्मिन् शुक्लमुत नीलमाहुः पिङ्गलं हरितं लोहितं च ।
एष पन्था ब्रह्मणा ह्यानुवित्तस्तेनैति ब्रह्मवित् पुण्यकृत् तैजसश्च ।।९७।।
(बृहदा० उप० ४।४।९) (शत० ब्रा० १४।७।२।१२)

३५–मध्यमः स्वर्गः स्कम्भाख्यः ।

स्कम्भस्य मध्यवर्ती सूर्य्यः स्वर्गः स इत्थमाख्यातः ।
अथवा कृत्स्नः स्कम्भः स मध्यमः स्वर्ग आस्थेयः ।।९८।।

कौषीतकिनः पश्यन्त्यष्टादशतोऽयमाचतुर्विंशात् ।
स्वर्गः सप्तविभक्तः सप्तस्वर्गास्त उच्यन्ते ।।९९।।

१८ १९ २० २१ २२ २३ २४
अग्निर्वायुर्वरुणादित्याविन्द्रः प्रजापतिर्ब्रह्म ।
एषां येन धृतः स्यात् तल्लोकस्थः स आत्मोक्तः ।।१००।।

भौमप्राणाकृष्टो जीवन्नात्मा यथा भवति ।
एवं तत्तद्देवेनाकृष्टस्तद्गतो भवति ।।१०१।।

पश्चातिवाहिका ये सन्त्यर्चिःप्रभृतयो मार्गे ।
यावत् तेष्वयमात्मा तावत् स्यादग्निलोकस्थः ।।१०२।।

सप्तदशेऽपि स्तोमे गत एषोऽस्त्यग्निलोकस्थः ।
अग्नेर्वायुगतः सन् स ऊनविंशे गतो भवति ।।१०३।।

सप्तविभक्तः स्वर्गः स एक एवास्ति यः स्कम्भः ।
पारेऽस्य पञ्चविंशोऽविवाक्यमथ पारमेष्ठ्यं च ।।१०४।।

३६–सन्दिहानेभ्योऽनभिज्ञेभ्य आदेशवाक्यम् ।

१ २ ३
आहवनीयः स्कम्भः सप्तविधश्चाविवाक्यं च ।

४
नाकश्चेति विभागात् स्वर्गाश्चत्वार आख्याताः ।।१०५।।

ते स्वर्गाः प्रतिपत्तुं वैदिकविज्ञानतः शक्याः ।
न च मूढैरवगम्या विदुषां प्रत्यक्षवत् ते स्युः ।।१०६।।

कर्म्माणि दुःखभुक्त्यै सुखभुक्त्यै सन्ति बन्धमुक्त्यै च ।
सर्वे धर्म्मग्रन्था एतैरेवोपपाद्यन्ते ।।१०७।।

पापत्वं पुण्यत्वं बहुभिर्यत्नैः परीक्षितं पूर्वैः ।
शक्या सा च परीक्षा वैदिकविज्ञानशिक्षया कर्तुम् ।।१०८।।

अपरीक्ष्य नावहेला कार्य्या विज्ञानभावनाशून्यैः ।
विद्वद्भिर्भवितव्यं श्रद्धेया दीर्घदर्शिनां दृष्टिः ॥१०९॥
आप्तैः प्रदर्शिते पथि नावज्ञानेऽधिकुर्य्युरनभिज्ञाः ।
भगवान् कठो यमस्य च वचनं साधु न्यदर्शयत् पूर्वम् ॥११०॥

अन्यच्छ्रेयोऽन्यदुतैव प्रेयस्ते उभे नानार्थे पुरुषं सिनीतः ।
तयोः श्रेय आददानस्य साधु भवति हीयतेऽर्थाद्य उ प्रेयो वृणीते ॥१११॥
श्रेयश्च प्रेयश्च मनुष्यमेतस्तौ संपरीत्य विविनक्ति धीरः ।
श्रेयो हि धीरोऽभि प्रेयसो वृणीते प्रेयो मन्दो योगक्षेमाद्वृणीते ॥११२॥
दूरमेते विपरीते विषूची अविद्या या च विद्येति ज्ञाता ।
विद्याभीप्सिनं नचिकेतसं मन्ये न त्वा कामा बहवोऽलोलुपन्त ॥११३॥
अविद्यायामन्तरे वर्तमानाः स्वयं धीराः पण्डितंमन्यमानाः ।
दन्द्रम्यमाणाः परियन्ति मूढा अन्धेनैव नीयमाना यथान्धाः ॥११४॥
—कठोप० १।२।१,२,४,५ ।

पराञ्चि खानि व्यतृणत्स्वयंभूस्तस्मात्पराङ् पश्यति नान्तरात्मन् ।
कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मानमैक्षदावृत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन् ॥११५॥
पराचः कामाननुयन्ति बालास्ते मृत्योर्यन्ति विततस्य पाशम् ।
अथ धीरा अमृतत्वं विदित्वा ध्रुवमध्रुवेष्विह न प्रार्थयन्ते ॥११६॥
—कठोप० २।१।१-२ ।

नैव वाचा न मनसा प्राप्तुं शक्यो न चक्षुषा ।
अस्तीत्येवोपलब्धस्य तत्त्वभावः प्रसीदति ॥११७॥
—कठोप० २।३।१२-१३ ।

॥ इति सर्वासत्यवादप्रतिवादः प्रथमखण्डः ॥

॥ १ ॥

अथ

विशिष्टत्रिसत्योपनिषत्

तत्र

सर्वासत्यवादप्रतिवादः प्रथमखण्डः

सम्पूर्ण जगत् असत् है—इसका खण्डन—

१—आलोचक-परामर्शे संशयाभ्युपगमप्रतिवादः ।

समालोचक के परामर्श (विचार) में संशय-प्राप्ति का निरास—

[हिन्दीविज्ञानभाष्य] अब तक हमने बतलाया है कि "कितने ही महापुरुष संसार को सर्वथा 'मिथ्या' एवं 'असत्' बतलाते हैं। कई त्रिसत्य मानते हैं—कई द्विसत्य मानते हैं, कई एक ही सत्य मानते हैं एवं कितने ही सबको असत्य ही कहते हैं"—इस प्रकार के नानामतों को देख करके कितने ही भोले आदमी उन मतों में संशय कर उनमें सत्यता के अभाव का प्रत्यक्ष करने लगते हैं। पूर्वोक्त नानामतों से घबराकर एवं हतबुद्धि होकर वे अपने मन में फैसला कर लेते हैं कि भाई! इसे मानें या इसे। जब सारे मत अलग-अलग डिण्डिम बजाते हैं तो फिर सत्य बात किसकी मानी जाय? अतः हमारे ख़याल से तो इनमें एक भी सत्य नहीं है। बस, आज हमें इस बेवकूफी का खण्डन करना है और भ्रम पर गये हुऐ उन मनुष्यों को सीधे रास्ते लगाना है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"एके त्रिसत्यं च, परे द्विसत्यं, तथैकसत्यं च वदन्त्यसत्यम् ।
नाना मतानि प्रसमीक्ष्य केचित् संशय्य पश्यन्ति न तेषु सत्यम्" ॥१॥

संशय में पड़ जाने से हिम्मत कभी नहीं हारनी चाहिए। हमें इसमें सन्देह हो गया, अतः हम तो इसका विचार ही नहीं करते—ऐसा विचार करना अपने को 'कायर' साबित करना है। यह सिद्धान्त समझो—जो परीक्षा का मार्ग है—उसमें पहली सीढी सन्देह की है। वह परीक्षा 'परीक्षा' ही नहीं—जिसमें सन्देह न हो। अरे भाई! सन्देह है—तभी तो परीक्षा का अवसर आता है—यदि सन्देह नहीं ही हो तो फिर वहाँ परीक्षा की आवश्यकता ही क्या रह जाती है, अतः जो परीक्षामार्ग पर आरूढ होते हैं—उनको सर्वप्रथम संशयों का सामना करना ही पड़ता है। इस संशयों के समूहयुक्त परीक्षामार्ग में पड़कर उसमें नाना सन्देहों को पैदाकर अर्थात् 'इदमस्ति, इदं वा'—इत्यादि ऊहापोह कर उसके निर्णय करने के लिए प्रयत्न

करना चाहिए। परीक्षामार्ग में पड़कर प्रयत्नपूर्वक हिम्मत रखते हुए तुम खोज करो–तुम्हें उस परीक्षा से अवश्य ही रत्न की प्राप्ति होगी। **'जिन ढूंढा तिन पाइया गहरे पानी पैठ'**–इस लोकोक्ति पर विश्वास करते हुए–सन्देहों का सामना करते हुए आगे बढते जाओ–एक दिन ऐसा आएगा, जिस दिन तुम्हारे सारे कष्ट दूर हो जाएँगे–सारे संशय उच्छिन्न हो जाएँगे एवं तुम्हें उस अलौकिक तत्त्व की प्राप्ति होगी–जिसे कि प्राप्त कर तुम अपने को कृतकृत्य समझने लगोगे। इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"न संशयं प्राप्य मनोहतः स्याद् ध्रुवं परीक्ष्ये पथि संशयः स्यात्।
संशय्य निर्णेतुमुपैतु यत्नं प्रयत्नतोऽन्विष्य लभेत रत्नम्" ॥२॥

तुम्हारी दूसरी दलील यह है कि साहब ! जब प्रमाण के लिए कोई प्रमाण नहीं तो फिर सत्य-ज्ञान हो ही कैसे सकता है ? अरे भोले मनुष्यो ! क्या संसार के यावन्मात्र पदार्थों को जानने के लिए प्रमाण ही की आवश्यकता होती है ? यदि ऐसा ही है तो बतलाओ–रोटी खाने से पेट भरता है–इसमें क्या प्रमाण ? पानी पीने से प्यास बुझती है–इसमें क्या प्रमाण ? अग्नि हाथ जला डालती है–इसमें क्या प्रमाण ? अग्नि में हाथ डालो–अभी हाथ जल जाएगा, क्या इसमें भी प्रमाण की आवश्यकता होती है ? अतः संसार के यावन्मात्र पदार्थों के ज्ञान के लिए एकान्ततः प्रमाण ही की आवश्यकता नहीं होती। कदाचित् कहो कि पूर्वोक्त रोटी खाना वगैरह तो **'प्रत्यक्षप्रमाण'** ही के अन्तर्गत आ जाता है। इस पर हमें यही कहना है कि भाई ! जो विषय प्रत्यक्ष हैं–उनके विषय में तुम्हारा 'प्रत्यक्षप्रमाण' अवश्य ही हो सकता है। परन्तु जो अतीन्द्रिय पदार्थ हैं–जो परोक्ष विषय हैं-उनके ज्ञान के लिए कौनसा प्रमाण लाओगे ? जो इन्द्रियज्ञेय पदार्थ हैं–उन्हीं के लिए तो 'प्रत्यक्षप्रमाण' है। जो अतीन्द्रिय पदार्थ हैं–स्वतः सिद्ध हैं–उनके लिए कौनसा प्रमाण है ? जगत् में लाखों अतीन्द्रिय पदार्थ ऐसे हैं–जिनमें मनुष्य की बुद्धि भी प्रवेश नहीं कर सकती–अन्य इन्द्रियों की तो वहाँ कथा ही क्या है ? अतः प्रमाण हो तभी वस्तु का ज्ञान होता है–यह कहना मूर्खता से शून्य नहीं कहा जा सकता। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"नाशेषभावप्रतिपत्तिहेतोरेकान्ततोऽपेक्ष्यमिदं प्रमाणम्।
सहस्रशः सन्ति जगत्पदार्था अतीन्द्रिया येषु न धीप्रवेशः" ॥३॥

हम जितना सा जानते हैं एवं हमारा तर्क जहाँ तक काम करता है एवं जहाँ जिस पदार्थ में हमें प्रमाणोपलब्धि होती है-बस, उतनी ही वस्तु का हमें ज्ञान होता है, अतः पूर्वोक्त तर्क प्रमाणानुगृहीत जो वस्तु है–उसे ही मानना चाहिए। जो हमारे खयाल से बाहर की चीज है–जो हमारे माइन्ड में आने लायक नहीं है–जो प्रमाणरहित है–उसको कभी नहीं मानना चाहिए। ऐसा खयाल केवल बच्चे ही किया करते हैं–जिनको कि सृष्टिरहस्य का ज्ञान छूकर भी नहीं निकला है। अरे प्रमाणवादियो ! करोड़ों परमेष्ठी जिसमें आ जाय–ऐसा तो स्वयम्भूमण्डल है एवं करोड़ों सूर्य्य जिसमें न मालूम किन कोणों में पड़े हैं–ऐसा परमेष्ठिमण्डल है एवं करोड़ों पृथिवी जिसमें पड़ी हुई हैं–ऐसा यह सूर्य्यमण्डल है। उस

सूर्य्यमण्डल में रहने वाली एक पृथिवी के भी न मालूम किस हिस्से में हम पड़े हुए हैं। ऐसी तो हमारी महिमा है ! और दावा करते हैं सृष्टितत्त्व के सिद्धान्त का। बस, जरा बात तुम्हारी समझ में आई कि तुमने उस पर अपने मापदण्ड की मोहर लगाई। जरा आँखें खोलो–बेवकूफी का चश्मा अपने नेत्रों पर से हटाओ–फिर मालूम होगा कि क्या हम कहते हैं–वह ठीक है या नहीं ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यावद् विजानाम्यपि यत्र युक्तिर्यत्र प्रमाणं प्रतिभाति तावत् ।
स्वीकार्य्यमन्यत् त्विह नाभ्युपेयादिति प्रपत्तिः खलु बालिशानाम्" ॥४॥

२–सर्वासत्याभ्युपगमप्रतिवादः ।
सर्वं मिथ्या है–इसका प्रतिवाद—

जो यथाजात मनुष्य हैं–जिनकों पैदा हुए बाद वर्णमाला के स्वप्न में भी दर्शन करने का सौभाग्य प्राप्त नहीं हुआ है–ऐसे दुर्बल-बुद्धिवाले मनुष्य जब कभी परस्पर विरुद्ध भाषा को सुन लेते हैं–तो उसी समय वे विकल हो जाते हैं। सामने रखी हुई वस्तु को एक मनुष्य सोना बतला रहा है, परन्तु साथ ही में दूसरा मनुष्य उसे पीतल बतला रहा है–बस, वे मुग्ध महाशय यदि इस विरोध को सुन लेते हैं तो उसी समय विकल हो जाते हैं और उनके जी में घबड़ाहट होने लगती है कि भाई ! यह सोना है–या पीतल। अन्त में विवेकबुद्धि से शून्य होने के कारण, अतएव गूढ विचार करने में असमर्थ वे मनुष्य एकदम हिम्मत हार जाते हैं और–"भाई ! यह वस्तु असल में कुछ भी नहीं है–सब मिथ्या है"–यह कहकर सर्वासत्यवाद का उद्घोष कर डालते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"साधारणा दुर्बलबुद्धयो मुहुर्विरुद्धभाषाश्रवणेन विह्वलाः ।
मनोहृता गूढविचारविक्लवास्त्वेकान्ततः सर्वमसत्यमूचिरे" ॥१॥

इस प्रकार से जो ऐसे मूढ मनुष्य हैं, जो विचार करना अहिदंशवत् समझते हैं–ऐसे मनुष्यों का–इस जगत् में न कोई कर्त्तव्य ही रह जाता है एवं न ऐसे के लिए कोई वस्तु जानने लायक ही रह जाती है। न इनके लिए कोई त्याज्य वस्तु है एवं न कोई हेय ही है। जब किसी पर इनका विश्वास हो–किसी को ये सत्य समझते हों–तभी तो हेयोपादानता बने। जबकि इनकी तरफ से सर्वमिथ्या ही मिथ्या है तो फिर हेय किंवा उपादानता दोनों ही इनके घर से खारिज है–बस, जो ऐसे महात्मा हैं एवं ऐसे महात्माओं का जो असारवाद है–उसकी हम उपेक्षा करते हैं। जो जिज्ञासु हैं–तत्त्वान्वेषी हैं–उन्हीं से हमारा प्रयोजन है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"न त्वस्य कर्त्तव्यमिहास्ति किञ्चित् ज्ञातव्यमप्यस्य न किञ्चिदस्ति ।
नादेयमेतस्य न हेयमीक्षे तस्मादुपेक्षे तमसारवादम्" ॥२॥

३–त्रिसत्योपासनायाः कर्म्मयोगसापेक्षतयाव्यवस्थिततत्वात् संशयाजनकत्वम् ।

चूंकि त्रिसत्योपासना (जीव, जगत्, ईश्वर) कर्म्मयोग के लिहाज से व्यवस्थित है, अतः उसमें सन्देह नहीं हो सकता—

जो मनुष्य न तो अत्यन्त मूर्ख ही हैं एवं न ऊँचे दर्जे के दीर्घदर्शी विद्वान् ही हैं, किन्तु जो मध्यमकक्षा के व्यवहारी पण्डित हैं–ऐसे जो व्यवहारमार्गारूढ मध्यमकक्षा के पण्डित हैं–वे त्रिसत्योपासना में विश्वास रखते हुए महेश्वर को अपने से अलग समझते हुए उसकी उपासना करते हैं । तीन प्रकार की दृष्टियाँ हुआ करती हैं–प्रातिभासिकी दृष्टि–व्यावहारिकी दृष्टि एवं पारमार्थिकी दृष्टि । प्रातिभासिकी दृष्टि सब अवस्थाओं में त्याज्य है, परन्तु व्यावहारिकी दृष्टि की गृहस्थाश्रमी मनुष्य को संसार-व्यवहार के लिए अत्यन्त ही आवश्यकता होती है । यदि वह उस व्यवहारमार्ग को छोड दे तो गृहस्थाश्रम का ही उच्छेद हो जाय–जिसकी कि समाज को सुचारुरूप में चलाने के लिए अत्यन्त ही आवश्यकता है । बस, जो ऐसे व्यावहारिक मनुष्य हैं–उनके लिए ही यह 'कर्म्मयोग' उपासना है । उपासना तीन प्रकार की होती हैं–१–कर्म्मयोग, २–भक्तियोग, एवं ३–ज्ञानयोग । इनमें से भक्तियोग चार प्रकार का होता है–१–मन्त्रयोग, २– हठयोग, ३–लययोग, एवं ४–राजयोग । अस्तु, प्रकृत में हमें यही बतलाना है कि उपासनाओं में सबसे पहली यही 'कर्म्मयोग' उपासना है । इस उपासना का तात्पर्य्य यही है कि हम परमेश्वर को सदा उपास्य समझते हुए जो कुछ व्यवहार करें किंवा कर्म्म करें–वह उसी के समर्पण कर दें । इससे प्रवृत्तिमार्ग (गृहस्थ) में बाधा भी नहीं पहुँच सकती है एवं प्रवृत्ति के साथ-साथ ही चूंकि "हम जो कुछ करते हैं–सब ईश्वर के लिए ही करते हैं–हमारे लिए कुछ नहीं"–हमारी यह भावना रहती है, अतएव आसक्त्यभावात् निवृत्तिमार्ग की भी अर्थात् मुक्ति की भी प्राप्ति हो जाती है । इस उपासना में संसार का परित्याग करने की कोई आवश्यकता नहीं–अपि तु, यावज्जीवन व्यवहार-मार्ग में प्रविष्ट रहता हुआ–सारे कर्म्मों को चाहे वह सत् हों या असत् हों, ईश्वरार्पण करता हुआ यह मनुष्य कल्याण को प्राप्त कर लेता है । इस प्रकार से उपास्योपासक भेद को रखती हुई जीव-जगत्-ईश्वर एतद्युक्त त्रिसत्योपासना क्या मिथ्या एवं निष्प्रयोजना हो सकती है ? हर्गिज नहीं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"नात्यन्तमूढा न च दीर्घदर्शिनो ये मध्यकक्षाव्यवहारपण्डिताः ।
तावत् त्रिसत्ये कृतबुद्धयः स्वतो भिन्नं महेशानमुपासते हि ते" ॥१॥

इसी का स्पष्टीकरण करते हैं—

प्रवृत्तिमार्ग में आरूढ एवं व्यवहारनिष्ठ मनुष्यों द्वारा यह परमेश्वर अवश्य ही उपासनीय है। अर्थात् प्रवृत्तिमार्गवाले को उस महेश्वर की उपासना अवश्य ही करनी चाहिए एवं स्वनिर्म्मित जो यज्ञविशेष-अन्न है—जो कि निवेदनीय है—उसका निवेदन कर उस परमेश्वर की पूजा करनी चाहिए। अर्थात् यज्ञ-विशेष अन्नादि द्वारा वह ईश्वर अवश्य ही पूजनीय है। यज्ञ दो प्रकार का होता है—एक प्राकृत और दूसरा कृत्रिम। जो प्राकृत यज्ञ है—उसका कर्त्ता ईश्वर है एवं कृत्रिम यज्ञ का कर्त्ता मनुष्य है। सूर्य्य, चन्द्र, वायु, जल, तेज, आकाश, पृथिवी, लोहा, चाँदी, सोना, रात, दिन, नदी, पर्वत, जंगल—इत्यादि-इत्यादि जो पदार्थ हैं—वे प्राकृत हैं अर्थात् ईश्वर-निर्म्मित हैं। परन्तु मकान, वस्त्र, शहर, जिला, कस्बा, कुआ, होज, सरोवर, मिट्टी के पात्र, नये-नये विमान, रेल, तार, बिजली—इत्यादि-इत्यादि जो पदार्थ हैं—वे कृत्रिम हैं अर्थात् मनुष्यकृत हैं। तात्पर्य्य यही है कि जो पदार्थ मनुष्येतिकर्त्तव्यताराहित्ययुक्त हैं—वे प्राकृत कहलाते हैं एवं जो पदार्थ मनुष्येतिकर्तव्यता-युक्त हैं—वे कृत्रिम कहलाते हैं। पूर्वोक्त प्राकृत एवं कृत्रिम सृष्टि दोनों भी भाव और अभाव भेद से दो-दो प्रकार की हैं। दिन प्रकृतसृष्टि में भावस्वरूप है—क्योंकि प्रकाश लाने के लिए रोशनी की आवश्यकता होती है, परन्तु रात्रि अभावस्वरूप है, क्योंकि इसके लाने के लिए किसी सामग्री की आवश्यकता नहीं होती। यद्यपि रात्रि है—अभावात्मक ही—तथापि व्यवहार, रात्रि का भावात्मक ही होता है, अतएव भावस्वरूप दिन के साथ अभावस्वरूप रात्रि का भी समावेश हो जाता है, अतएव 'दिन-रात' यह सामान्यरूपेण कहा जाता है। तो जिस प्रकार से ईश्वरीय सृष्टि भावाभावात्मिका होती है, तद्वत् कृत्रिमसृष्टि में भी भाव और अभाव—ये दोनों सृष्टि रहती हैं। मकान, नगर, वस्त्र, विद्युत्, रेल, तार—इत्यादि जो पदार्थ हैं—वे सब भावात्मक हैं, परन्तु सेर, मण, नीचे, ऊपर—इत्यादि जो व्यवहार हैं—वे सर्वथा अभावात्मक (भातिसिद्ध) हैं। परन्तु व्यवहार अवश्य ही इनसे चलता है।

संसार में दो ही तत्त्व माने जाते हैं—मौलिक एवं यौगिक। मौलिक तत्त्व को 'ब्रह्म' कहते हैं एवं यौगिक तत्त्व को 'यज्ञ' कहते हैं। तात्पर्य्य यही है कि जिन पदार्थों का रासायनिक प्रक्रिया द्वारा निर्म्माण होता है—वे 'यज्ञ' की श्रेणी में दाखिल हैं। चूँकि नदीपर्वतादि का निर्म्माण रासायनिक प्रक्रिया से होता है, परन्तु वह निर्म्माण हम नहीं करते, अतः वह ईश्वरीय प्राकृत 'यज्ञ' कहलाता है एवं मकान वगैरह का जो हम नया निर्म्माण करते हैं—वह ईश्वरीय प्राकृत यज्ञ के पेट में होने वाला कृत्रिम यज्ञ कहलाता है। तो बस, प्रकृत में हमें यही बतलाना है कि स्वनिर्म्मित जो यज्ञविशेष अन्न है—अर्थात् नया आविष्कार है—उसको भेंटकर तुम ईश्वर को प्रसन्न किया करो—यही कर्म्मयोग—'उपासना' का रहस्य है। परमेश्वर ने जो फूल उगा रखा है—परमेश्वर ने जो फल लगा रखे हैं—उन्हीं को यदि हमने ईश्वर के चढा दिया तो क्या बहादुरी की ? बहादुरी एवं पाण्डित्य इसी में है कि कोई नया स्वनिर्मित निर्म्माण कर उसके अर्पण करें। जो वस्तु बनी हुई थी—उसको देने में हमें क्या जोर आया ? अतः मनुष्य को प्रतिक्षण निरन्तर नये निर्म्माण की जिससे कि संसार का उपकार हो—कोशिश करते रहना चाहिए एवं उस नये निर्म्माण से परमेश्वर को प्रसन्न करते रहना चाहिए अर्थात् उपासना करनी चाहिए—बस, यही पहली 'कर्म्मयोग' उपासना है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"प्रवृत्तिमार्गे व्यवहारनिष्ठैरुपासनीयः परमेश्वरोऽसौ ।
स्वनिर्मितं यज्ञविशेषमन्नं निवेद्य नैवेद्यमलं स इज्यः" ॥२॥

इस प्रकार से ऐसे स्वनिर्म्मित यज्ञ से यह प्राकृत यज्ञेश्वर भगवान्-महिमा को प्राप्त होता हुआ–उन आविष्कार-कर्त्ताओं के ऊपर परम प्रसन्न होता है । अर्थात् तुम जितना-जितना नया आविष्कार करोगे उतना-उतना ही उस परमेश्वर का आयतन बढेगा । नदी, पर्वत एवं अरण्य–बस, ये तीन ही ईश्वरीय प्राकृत सृष्टि थीं, परन्तु वीर एवं ईश्वर के उपासक मनुष्यों के नये-नये आविष्कार से आज यह प्राकृत यज्ञ कितना बडा हो गया एवं इससे ईश्वरीय शक्ति कितनी बढ गई– यह हम प्रत्यक्ष ही देख सकते हैं एवं इन्हीं नये आविष्कारों (रेल-तार-विद्युत्-विमान) ने संसार में आज क्या रौनक पैदा कर दी–यह प्रत्यक्ष दृष्ट ही है एवं साथ ही में जो ऐसे आविष्कार करते हैं–उन पर वह ईश्वर उसी प्रकार प्रसन्न होता है–जैसे कि विद्युत्-निर्म्माणकर्त्ता अमेरिकन पर हुआ–जिसकी कि सम्पत्ति का आज ठिकाना नहीं है ।

अपि च–वे जीवात्मा से उत्पन्न होने वाले नये यज्ञ–परमेश्वर में (ईश्वरीय यज्ञ में) स्थित होते हुए उन-उन निर्म्मणकर्त्ता जीवों में बडी प्रबल शक्ति देने वाले हो जाते हैं । उदाहरणार्थ जीव की शक्ति इतनी ही है कि वह ३०० कोस का मार्ग १०० दिन में ही चलकर समाप्त कर सकता है । परन्तु ईश्वरीय शक्ति इतने से रास्ते को १ घण्टे में ही पार कर सकती है । परन्तु जो जीव नया आविष्कार (विमान) कर उसे ईश्वर के समर्पित कर देता है–बस, उस समर्पण से वह प्रवृद्ध ईश्वरीय शक्ति अपनी शक्ति हमें प्रदान कर देती । इसका प्रत्यक्ष सुबूत यही है कि जिस मार्ग को हम १० दिन में तय करते थे–उसी को इसी शक्ति (विमान) की बदौलत आज हम उसी मार्ग को १ घण्टे में तय कर सकते हैं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यज्ञेन तेनैष महीयमानस्तेषां प्रसीदेत् परमेश्वरोऽयम् ।
जीवात्मयज्ञाः परमेश्वरस्था, जीवेषु तेष्वाश्वरशक्तिदाः स्युः" ॥३॥

अपि च–जिस अन्न को यह मनुष्य खा जाता है–वही अन्न तदनन्तर (भुक्त्यनन्तर) ईश्वराधिकार में प्रविष्ट होता हुआ शरीर में यज्ञस्वरूप बन जाता है । तात्पर्य्य यही है कि जिस समय हम अन्न खाते हैं–उस समय तक तो उस अन्न पर हमारा अधिकार रहता है–तदनन्तर पेट में गए बाद उस अन्न से खून बनना, मांस बनना, हड्डी बनना, मल बनना, मूत्र बनना–इत्यादि-इत्यादि जो यज्ञ हैं–वे केवल ईश्वर के अधीन हैं । वह अन्तःकरण में हृत्प्रदेश में बैठा हुआ ईश्वर उस यज्ञ को इस स्वरूप में ले आता है–जिससे कि उस यज्ञ का फल वह जीव उसी स्वरूप में भोगता है । तात्पर्य्य यही है कि जिस विधान से तुम्हारा अन्न-भक्षण है, बस, ठीक उसी तरह का फल तुम्हें परमेश्वर दे देता है, अतः यदि सत्फल-प्राप्ति की आशा हो तो सदा सर्वदा सत्कर्म्म निष्कामबुद्धि से हरवक्त करते रहने चाहिए–यही कर्म्मयोगोपासना-रहस्य है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"भुङ्क्ते हि जीवोऽन्नमयं स यज्ञो देहे भवेदीश्वरतन्त्रभुक्तः ।
स ईश्वरस्तत्र तथा करोति यथाऽश्नुते यज्ञफलं स जीवः" ॥४॥

वह निर्म्माण क्या हो सकता है ?–यह वर्णव्यवस्थानुसार बतलाते हैं—

जिनसे संसार का उच्चकोटि का ज्ञान मिले–ऐसे-ऐसे नवीन-नवीन उत्तमोत्तम ग्रन्थों का निर्म्माण करके एवं जिससे ग्राम पब्लिक को आत्मबोध हो–ऐसे विशिष्टसंस्थावाले राष्ट्रों की स्थापना करके एवं जिनसे संसार का उपकार होता हो ऐसे-ऐसे नये-नये शिल्पों का निर्म्माण करके ऐसे पूर्वोक्त स्वनिर्म्मित यज्ञ से यह मनुष्य इस महान् उपकारी ईश्वर की उपासना करता है । संसार में तीन ही प्रकार की शक्तियाँ होती हैं–१–ज्ञानशक्ति, २–क्रियाशक्ति, ३–अर्थशक्ति । बस, अतः निर्म्माण भी–ग्रन्थ, राष्ट्र, शिल्प–तीन ही प्रकार का हो सकता है । ज्ञानशक्ति का खज़ाना ब्राह्मणवर्ण है, अतः नये-नये सद्ग्रन्थों का निर्म्माण करना इसी का काम है एवं क्रियाशक्ति का खज़ाना क्षत्रिय है, अतः राष्ट्रनिर्म्माण करना क्षत्रिय का काम है एवं अर्थशक्ति का खज़ाना वैश्य है, अतः शिल्पनिर्म्माण करना इसी वैश्यवर्ण का काम है । इस प्रकार से प्रत्येक वर्ण को स्वोचित निर्म्माण द्वारा महेश्वर की उपासना करनी चाहिए । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"ग्रन्थं प्रचार्य्येह सदर्थबोधं राष्ट्रं प्रतिष्ठाप्य विशिष्टसंस्थम् ।
शिल्पं विनिर्म्माय महोपकारं यज्ञेन तेनेशमसावुपास्ते" ॥५॥

इस प्रकार से ऐसे नवीन निर्म्माण से वे निर्म्माणकर्त्ता मनुष्य इस जगत् में अपूर्व नवीनयुग का आरम्भ कर देते हैं–जैसे आज महात्मा गाँधी ने अहिंसा के जीर्णोद्धारमात्र से संसार में नया युग उपस्थित कर दिया । इस नवीन निर्म्माण से वह विश्वशरीर अर्थात् प्राकृतयज्ञेश्वर उस नूतन संस्कार से संस्कृत हो भूमा को प्राप्त हो जाता है । जो संसार (भारत) मुर्दा हो रहा था–वही आज उस अहिंसा-निर्म्माण से जागृत एवं महिमामय दिखलाई पड़ रहा है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अनेन चानेन च कर्म्मणास्मिन् जगत्यपूर्वं युगमारभन्ते ।
तेनेश्वरो विश्ववपुर्नवीनं संस्कारमासाद्य महीयते हि" ॥६॥

अपि च—ऐसे-ऐसे नवीन-नवीन कर्म्मों से (आविष्कारों से) इस जीव की (आविष्कारकर्त्ता मनुष्य की) वह आत्मा विज्ञान द्वारा (धिया) स्वार्थान्धता एवं चित्तकालुष्यादि दोषों के नष्ट हो जाने से उदारभाव को प्राप्त हो जाता है एवं वह आत्मा संसार में श्रेष्ठ गिना जाता है । तो तात्पर्य्य यही है कि जो त्रिसत्योपासना व्यवहारनिष्ठ मनुष्य को सत्यज्ञान करवाकर ऐसा प्रतिष्ठित बना देता है–क्या वह सत्योपासना जो कि कर्म्मयोग नाम से प्रसिद्ध है–मिथ्या हो सकती है ? हर्गिज नहीं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अनेन चानेन च कर्म्मजातेनामुष्य जीवस्य धिया स आत्मा।
स्वार्थान्धिता कल्मषदूरहानादुदारतामेति जगत्प्रतिष्ठः" ॥७॥

——※——

४–एकसत्योपासनाया ज्ञानयोगसापेक्षतया व्यवस्थिततत्वात् संशयाजनकत्वम्।

एकसत्योपासना चूँकि ज्ञानयोग की अपेक्षा व्यवस्थित है,
अतः उसमें भी सन्देह नहीं हो सकता—

पूर्व के तीसरे सूत्र में हमने यह बतला दिया है कि उपासना तीन प्रकार की होती हैं—१–कर्म्मयोग, २–भक्तियोग एवं ३–ज्ञानयोग। इन तीनों में से जो पहली कर्म्मयोग उपासना है–उसको करने वाला व्यावहारिक मनुष्य किस ऊँचे दर्जे तक पहुँच सकता है एवं उसकी कैसी प्रतिष्ठा होती है ? यह पूर्व में सिद्ध कर दिया है एवं जो त्रिसत्यत्व में किन्हीं महाशयों का सन्देह था–उसे दूर कर दिया गया है–अब उसके बाद में जो एक सत्यत्व के विषय में सन्देह है–उसकी निवृत्ति करते हैं—

किसी मकान (प्रासाद) पर जाना होता है तो पहले उसकी सीढियों को तय करना परम आवश्यक हो जाता है। विना सीढियों को लाँघे लाख चेष्टा करने पर भी वह मनुष्य अपने अभीष्ट स्थान में नहीं पहुँच सकता। एवमेव राजा से मिलने के लिए पहले प्रधान द्वार को पार करना पड़ेगा–पश्चात् राजा से मुलाकात होगी। यदि कोई इस द्वारा को विना लाँघे राजा से साक्षात्कार करने का संकल्प करे तो यह उसकी नितान्त भ्रान्ति है। क्या सीढियों को विना उलाँघे वह मनुष्य प्रासाद पर पहुँचने का अधिकारी हो सकता है, क्या द्वारोलंघन विना वह राजा से साक्षात् करने का अधिकारी हो सकता है ? सर्वथा नहीं। बस, ठीक इसी प्रकार विना व्यवहारमार्ग में पड़े हुए परमार्थदृष्टि पर पहुँचना सर्वथा ही असम्भव है। जो मनुष्य कर्म्मयोग नहीं करता है अर्थात् त्रिसत्योपासना नहीं करता है–वह कथमपि कल्याण-प्राप्ति नहीं कर सकता है–इसी अभिप्राय से भगवान् कहते हैं—

"न कर्म्मणामनारम्भान्नैष्कर्म्यं पुरुषोऽश्नुते"–इति ॥[1]

मनुष्य को चाहिए कि वह–सबसे पहले प्रथम प्रथम कर्म्मयोग उपासना करता हुआ उसके प्रभाव से बुद्धि के आवरण को हटाकर एवं शुद्धान्तःकरणयुक्त होकर तदनन्तर अतिगहन विज्ञानमार्ग में प्रवेश करे–जो कि मार्ग सर्वथा अलौकिक है। जो मनुष्य अभी व्यवहारमार्ग में पड़े हुए हैं–उनका इस विज्ञानमार्ग में जरा भी अधिकार नहीं है, अतः कर्म्मयोगोपासना द्वारा व्यवहारमार्गस्वरूप द्वार को विना उलाँघे वह विज्ञानमय 'राजा' (ईश्वर) से साक्षात्कार कथमपि नहीं कर सकता। इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

१–गीता ३।४।

"विधाय शुद्धां धियमित्थमग्रतस्तूपासनाधर्मवशात्तदुत्तरम् ।
विज्ञानमार्गे प्रविशेदलौकिके नात्राधिकारो व्यवहारमार्गिणाम्" ॥१॥

कितने ही मनुष्यों का कहना है कि "आपने जिस व्यवहारमार्ग की अर्थात् कर्म्मयोग उपासना की इतनी प्रशंसा कर डाली वह सर्वथा अनुपयुक्त एवं मिथ्या है, अतएव वह उपासना सर्वथा त्याज्य है। व्यवहारमार्ग में जीव-जगत् एवं ईश्वर इनमें परस्पर भेददृष्टि रखनी पड़ती है-जो कि नितान्त मिथ्या है। जबकि श्रुति हमें सत्यज्ञान का परिचय कराती हुई-भेदबुद्धि की निन्दा करती है एवं उसे छोड़ देने का स्वयं अपने मुख से आदेश करती है तो ऐसी अवस्था में हम क्योंकर उस जीवेश्वरभेदबुद्धियुक्त कर्म्मयोगोपासना पर विश्वास कर सकते हैं एवं क्योंकर उसे सत्य मान सकते हैं ? भेद को मिथ्या बतलाने वाली श्रुति यह है—

"यदेवेह तदमुत्र यदमुत्र तदन्विह ।
मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति"–इति ॥[1]

बस, इस श्रुतिप्रामाण्य से चूँकि जीवेश्वर भेद सर्वथा मृत्यु के (विनाश के) सम्मुख ले जाने वाला सिद्ध होता है, अतः इस कर्म्मयोगोपासना धर्म्म से स्वप्न में भी कल्याण की आशा नहीं हो सकती, अतएव हमारा कहना है कि 'कर्म्मयोगोपासना सर्वथा मिथ्या है एवं खड्डे में गिराने वाली है, अतएव त्याज्य है'–यह जो उन महानुभावों का कहना है–वह सर्वथा झूँठा है एवं अविचारितरमणीय है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यत्तूच्यते सा व्यवहारमार्गे जीवेश्वरान्योन्यविभेदबुद्धिः ।
मिथ्यास्ति तस्मात्तदुपास्तिधर्माच्छ्रेयो न संभाव्यत इत्यसत्तत्" ॥२॥

संसार में दृष्टि तीन प्रकार की होती है–१–पारमार्थिकी, २–व्यावहारिकी एवं ३–प्रातिभासिकी। रज्जु को सर्प समझ लेना यह प्रातिभासिकी दृष्टि है एवं रज्जु को रज्जु ही समझना यह 'व्यावहारिकी' दृष्टि है एवं रज्जु को ब्रह्म समझना यह 'पारमार्थिकी' दृष्टि है। इनमें से सर्वप्रथम हम पारमार्थिकी दृष्टि का ही विचार करते हैं–विचार करने से परमार्थदृष्टि से–देखने से कारण एवं कार्य्य-स्व-स्वरूप मिट्टी और घड़े का हम तादात्म्य ही देखते हैं। हम विवेक से पहचान जाते हैं कि वस्तुतः घड़ा और मिट्टी दो वस्तु नहीं हैं–अपि तु, एक ही चीज है। मिट्टी जब कम्बुग्रीवादि के आकार में आ जाती है तो वह 'घड़ा' कहलाने लगता है। कुछ छोटी आकृति में आ जाती है तो वही मिट्टी 'कपाल' कहलाने लगता है। वस्तुतः विचार करने से इस कार्य्य और कारण में से भेदबुद्धि का विनाश हो अभेद अर्थात् तादात्म्य की प्रतीति होने लगती है। इसी तादात्म्यभाव को बतलाती हुई श्रुति कहती है—

१–कठोप० २।१।१०।

"वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्"-इति ।[1]

यह तो हुई परमार्थदृष्टि की बात, अब चलिए लौकिक दृष्टि के पक्ष में । लौकिक दृष्टि में अर्थात् व्यवहारमार्ग में मिट्टी और घड़े का जो परस्पर भेदव्यवहार होता है-क्या वह एकान्ततः मिथ्या कहा जा सकता है ? हमारा तो विश्वास है कि यदि लौकिक दृष्टि में भी परमार्थदृष्टि की तरह भेदव्यवहार उच्छिन्न हो जाए तो फिर संसार संसार ही न रहे । क्या व्यवहारमार्ग में 'घड़ा लाओ'-कहने से कोई मिट्टी ले आता है ? अथवा 'मिट्टी लाओ'-कहने से क्या कोई घड़ा ले आता है ? अपि च—यदि मिट्टी और घड़े का भेद-व्यवहार सर्वथा निरर्थक एवं पातक ही उत्पन्न कराने वाला होता तो फिर कुम्हार को 'घड़े बनाओ'-यह क्यों कहा जाता है-जबकि आप कार्यकारण का अभेद ही समझते हैं ? यहीं तक क्यों, फिर तो आपको प्यास भी मिट्टी से ही बुझा लेनी चाहिए, क्योंकि मिट्टी और पानी का भी तो अभेद ही है, अतएव हम आपसे कहते हैं कि जो व्यवहार संसार को सुव्यवस्था में ले चल रहा है-जिस व्यावहारिकी दृष्टि से विश्व की सत्ता स्थिर है-जो भेद-व्यवहार संसारस्थिति-संरक्षणार्थ नितान्त आवश्यक है-वह एकान्ततः अज्ञान ही कहा जा सकता एवं यदि व्यवहारमार्गारूढ मनुष्य 'कार्य और कारण' में परस्पर भेद-व्यवहार कर रहा है तो वह कोई महापातक नहीं कर रहा है, अतः यह भेद-व्यवहार मिथ्या कदापि नहीं हो सकता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"मृत्कुम्भयोः कारणकार्य्ययोर्यथा तादात्म्यमीक्षे परमार्थदृष्टितः ।
तथापि लोकेऽस्ति हि भेदवासना नात्यन्तमज्ञानमिदं न पातकम्" ।।३।।

अब तक तो हमने व्यवहारमार्गवालों की दृष्टि को केवल व्यवहार के लिए ही सत्य बतलाया था, परन्तु अब हम उसे सर्वथा ही सत्य बतलाते हैं । जो मनुष्य विज्ञान को ढूंढने के वास्ते तद्विषयक विचारमार्ग में पड़े हुए हैं-ऐसे उन विचार-मार्गियों के जितने भी मत हैं-वे सारे के सारे बिलकुल सच्चे और यथार्थ हैं । कल्पना कीजिए, १०० मनुष्यों ने विचारमार्ग पर पैर रखा । इन सौ मनुष्यों में से किसी मनुष्य की बुद्धि अभी थोड़े दूर पहुँचने पाई है-किसी की कुछ आगे जाकर ठहर गई है-किसी की बुद्धि और भी आगे चली गई है । इस प्रकार से इस विज्ञानमार्ग में इन मनुष्यों की बुद्धि विचरण करती हुई कहीं-कहीं बीच-बीच में विश्राम करती जाती है । बस, इन नाना विश्राम स्थानों के कारण ही 'नाना मत' हो जाते हैं । अब हमारा आप से पूछना है कि बतलाइए-किसका मत झूँठा है-जबकि वे बराबर खोज करते हुए बीच-बीच में ठहरते हुए आगे बढ रहे हैं ? विचारमार्ग पर आरूढ होने वाला एक आचार्य्य कहता है कि भाई ! रज्जु को रज्जु ही समझो-सर्प को सर्प ही समझो, जो वस्तु जैसी है-उसको वैसी ही समझो-उसमें मिथ्या भ्रान्ति न करो । बस, आचार्य्यवर यहाँ तक पथ बतला-कर अपनी विचारधारा की एक लाइन को समाप्त कर देते हैं । बस, यही एक मत हो जाता है । तदनन्तर फिर वे दूसरी लाइन पर चढते हैं एवं उसमें उपदेश करते हैं कि भाई ! यह जो तुम घट, पट,

१-छान्दोग्योप० ६।१।४।

घर, मनुष्य, रोटी, गाय, बैल–इत्यादि भेद समझ रहे हो–वे तुम्हारी भ्रान्ति है–वस्तुतः जगत् में अनन्त कुछ भी नहीं है-केवल तीन ही पदार्थ सत्य हैं–बाकी का यह आनन्त्यभाव सर्वथा मिथ्या है। केवल 'जगत्', 'जीव', 'ईश्वर'–ये तीन ही सत्य हैं। बस, यहाँ आकर आचार्य्य प्रभु की दूसरी विचारधारा समाप्त हो जाती है। फिर यहाँ से तीसरी धारा चलती है–कि नहीं जीव, जगत् और ईश्वर–ये तीन बातें सत्य नहीं है–अपि तु, सत्य केवल एक ब्रह्म ही है। बस, यहाँ आकर विचारधारा की समाप्ति हो जाती है। बतलाना हमें यही है कि इस प्रकार से विज्ञानमार्ग पर आरूढ होने वाले आचार्य्य जब स्थान-स्थान पर विश्राम करते-करते आगे बढते जाते हैं तो उनका वह विश्राम-स्थान ही 'मत' नाम से प्रख्यात हो जाता है। कोई विचारकर्त्ता प्रातिभासिकी दृष्टि से हटकर व्यावहारिकी तक पहुँचने पाया है–कोई जगत्-आनन्त्य से हटकर केवल त्रित्व (जीव-जगत्-ईश्वर) पर पहुँच गया है। कोई एकत्व पर ही जा पहुँचा है। सारे विचारवान् मनुष्य विचार करते जा रहे हैं। आगे बढ रहे हैं। क्या इन भिन्न-भिन्न विचारवान् मनुष्यों के वे पूर्वोक्त विश्राम-बुद्धिविश्रामस्थानीयमत 'मिथ्या' हो सकते हैं ? हर्गिज नहीं। हमें जाना है–बम्बई, परन्तु रास्ते में अहमदाबाद, माधोपुर–इत्यादि ५० ग्राम मिलते हैं, क्या इनमें पहुँचना मिथ्या है ? क्या बम्बई जाते हुए हम इन शहरों में नहीं पहुँचे ? सिद्धान्त समझो–यदि हमें बम्बई पहुँचना है तो अवश्यमेव बीच-बीच के शहरों में पहले पहुँचना पड़ेगा। विना इन शहरों में पहुँचे कथमपि अपने लक्ष्यस्थान बम्बई में हम नहीं पहुँच सकते, अतः जितने भी मत हैं–वे सब सच्चे हैं एवं विना उनके कथमपि कल्याण-प्राप्ति नहीं हो सकती। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"स्याद्वाथ विज्ञानविचारमार्गिणामिदं मतं सर्वविधं यथार्थवत्।
बुद्धिश्चरन्ती पथि यत् क्वचित् क्वचिद्विश्राम्यतीमानि मतानि तद्वशात्" ॥४॥

सूक्ष्मतत्त्व से यह सृष्टि स्थूलरूप में परिणत हुई है। अर्थात् संचरक्रम में सर्वप्रथम जो निराकार सूक्ष्म, सूक्ष्मतम आत्मतत्त्व था– उससे आकाश उत्पन्न होता है–तदन्तर उससे भी स्थूल वायु उत्पन्न होता है–तदनन्तर वह वायु और भी स्थूलरूप (अग्नि) में परिणत हो जाता है–जिसे कि अग्नि कहते हैं। तदनन्तर अग्नि से पानी बनता है–जो कि अग्नि से कहीं स्थूल है। पश्चात् जल से मिट्टी बनती है–जो कि स्थूलतम है। इस प्रकार से जो अत्यन्त सूक्ष्मतत्त्व है–वही स्थूल होते होते महास्थूल के रूप में परिणत हो जाता है–बस, उस स्थूलस्वरूप को ही हम 'संसार' कहते हैं। सूक्ष्म से स्थूल उत्पन्न होता है–इसमें निम्नलिखित श्रुति ही प्रमाण है—

"तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः सम्भूतः, आकाशाद् वायुः, वायोरग्निः, अग्नेरापः, अद्भ्यः पृथिवी ॥"[1]

१–तै० उप० २।१।

प्रकृत में हमें यही बतलाना है कि हम संसार को स्थूलरूप में ही देखते हैं। सर्वप्रथम मनुष्य-दृष्टि स्थूल जगत् पर ही पड़ती है। बस, सर्वप्रथम जिस स्थूलरूप पर उसकी नजर पड़ती है-उसी से वह आगे बढने लगता है। इस प्रकार से आगे बढते-बढते वह मनुष्य उत्तरोत्तर सूक्ष्मातिसूक्ष्म मार्ग पर पहुँच जाता है। अर्थात् पहले मिट्टी पर पहुँचता है-तदनन्तर उससे सूक्ष्म जल पर पहुँचता है-तदनन्तर उससे भी सूक्ष्म अग्नि पर पहुँचता है, तदनन्तर अग्नि से भी सूक्ष्म वायुतत्त्व पर पहुँचता है। होते-होते उत्तरोत्तर सूक्ष्ममार्ग पर पहुँचते पहुँचते-उसी एक अन्तिम सूक्ष्मतम तत्त्व पर पहुँच जाता है। इस मनुष्य के क्रम क्रमशः उत्तरोत्तर क्रमण में जो विश्राम स्थान आते हैं-वही 'मत क्रम' हो जाता है। अर्थात् प्रतिसञ्चरक्रम में जो क्रमिक बुद्धि है-वही मत नाम से प्रसिद्ध हो जाती है। अब हम आपसे पूछते हैं कि क्या यह मत असत्य है? यदि इतने पर भी आप इनको असत्य मानते है तो फिर-**न तु प्रतिनिविष्ट-मूर्खजनचित्तमाराधयेत्**-इसके अलावा और हम क्या कह सकते हैं? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सूक्ष्मादियं सृष्टिरियाय पीवतां पीवेक्ष्यते पीव्नि हि याति दृक् पुरः।
सूक्ष्मातिसूक्ष्मं त्ववगाहते क्रमात् क्रमः स एवेह मतक्रमोऽभवत्" ॥५॥

इसी पूर्वोक्त कथन का स्पष्टीकरण करते हैं—

हमने बतलाया है कि सूक्ष्मतत्त्व से क्रम-क्रम से सञ्चरक्रम में इस स्थूलजगत् की सृष्टि हुई है। जबकि सूक्ष्म से स्थूल सृष्टि हुई है तो सर्वप्रथम स्थूल जगत् से ही क्रम-क्रम से प्रतिसञ्चरक्रम में सूक्ष्म-तत्त्व की खोज की जाती है। जो वस्तु सामने रखी है-उसी से तो खोज प्रारम्भ हो सकती है। इस प्रकार से इस जगत् के मौलिकतत्त्व (सूक्ष्मतत्त्व) की परीक्षा स्थूल जगत् के आधार पर ही की जाती है। बस, उस परीक्षा में जितना जो परीक्षक आगे बढ गया है-अर्थात् परीक्षकों के आगे-आगे के वृद्धि-विश्रामस्वरूप मत हैं-हम डंके की चोट कह सकते हैं कि वे सारे के सारे मत बिलकुल सत्य हैं। उनको कथमपि मिथ्या नहीं कहा जा सकता। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सूक्ष्मात् क्रमात् स्थूलमभूदिदं जगत् स्थूलात् क्रमात् सूक्ष्मतमं तु मृग्यते।
परीक्ष्यते कारणमस्य मौलिकं तत्राग्रतस्तानि मतानि सत्यवत्" ॥६॥

जो विचार सीमा के परली पार पहुँचने वाले हैं एवं जो विज्ञान-समुद्र के अन्तःस्तल में डुबकी लगाने वाले हैं-वे किसी एक ही सत्य को देखते हैं। बस, वही एक निश्चित एवं सत्य मत है। तात्पर्य्य यही है कि यद्यपि सत्य केवल यही एक ही मत है तथापि इससे पहले के जो मत हैं-वे भी मिथ्या नहीं कहे जा सकते, क्योंकि विचारवान् अभी आगे बढते जा रहे हैं। जो जितने मार्ग को तय कर चुका है-उसका वही मत है। चूँकि वह मार्ग है, अतः उसके उस मार्ग को भी एकान्ततः मिथ्या नहीं कहा जा सकता। प्रकृत में हमें बतलाना यही था कि जो 'एकसत्य' वादी हैं-उनके विषय में जो तुमने सन्देह किया है-वह तुम्हारी भूल है, क्योंकि जिस प्रकार से कर्म्मयोगसापेक्षतया त्रिसत्योपासना व्यवस्थित

है, अतएव सत्य है, तथैव ज्ञानयोगसापेक्षतया यह एक सत्योपासना भी व्यवस्थित है, अतएव संशयरहित है। जैसाकि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"विचारकक्षापरपारगामिनो विज्ञानपाथोधितलावगाहिनः ।
अलौकिकं किञ्चिदवेक्ष्य चक्षते सत्यं तदेकं मतमस्ति निश्चितम्" ॥७॥

———

५–शास्त्रत्रयमतभेदोत्पन्नसंशयस्य निरासः ।

शास्त्रत्रय (वैशेषिक-सांख्य-वेदान्त) मतभेद से उत्पन्न संशय का खण्डन—

कितने ही मनुष्य वैशेषिक-शास्त्र पर एवं सांख्यशास्त्र पर एवं वेदान्तशास्त्र पर संशय का कारणभूत जो मतप्रभेद है–तद्विषयक आक्षेप करते हैं। अर्थात् मतप्रभेद को हेतु बनाकर वे तीनों ही शास्त्रों पर सन्देह करते हैं। उनका कहना है कि "वैशेषिक-शास्त्र, –१–जीवात्मा और २–परमात्मा–ये दो आत्मा मानता है एवं कपिल अनन्त जीवों को मानते हैं, परन्तु ईश्वर को नहीं मानते (**ईश्वरासिद्धेः-सां० सू० ६१**)। परन्तु भगवान् कृष्णद्वैपायन जीव को न मानकर केवल ईश्वर (ब्रह्म) को ही मानते हैं। जब कोई शास्त्र कुछ मानता है–कोई कुछ मानता है–ऐसी हालत में सत्य किसकी बात मानी जाए? अतः परस्पर माताघात के प्रत्यवमर्द से आत्मप्रतिपादन करने वाले तीनों ही शास्त्र अशुद्ध हैं। इस प्रकार का जो उनका संशय है–प्रकृत में हमें उसी के विषय में कुछ कहना है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"विशेषशास्त्रे च प्रधानशास्त्रे शारीरशास्त्रे च मतप्रभेदः ।
आक्षिप्यते संशयहेतुभूतो यस्तत्र चेदं प्रवदामि किञ्चित्" ॥१॥

जब तक पदार्थविद्या को कोई मनुष्य नहीं समझ लेता है–तब तक अज्ञानवश उसे नाना सन्देह उत्पन्न हुआ करते हैं। उसे और कोई मार्ग तो मिलता नहीं–अन्ततोगत्वा वह '**सर्वमसत्**' कहकर शास्त्रों से अपना पीछा छुडा लेता है। आत्मा किसे कहते हैं? एवं वह कितने प्रकार का है? यदि आपको यह मालूम होता तो स्वप्न में भी आपके हृदय में संशय उत्पन्न न होता। अच्छा अब सुनिए! आपके संशय का समाधान—

सर्वप्रथम आपको यह समझ लेना चाहिए कि हमारे शरीर में कुल १५ आत्मा हैं। प्रत्येक का सीमा-प्रत्येक कार्य स्वतन्त्र है। उन पन्द्रहों में से प्रकृत में हमारा सम्बन्ध केवल ४ ही आत्माओं से है–वे आत्मा ये हैं–१–प्रज्ञानात्मा (भूतात्मा), २–महानात्मा, ३–विज्ञानात्मा, एवं ४–चिदात्मा। पार्थिव भूतों से प्रज्ञानात्मा बनता है एवं चन्द्रमण्डल से आकृति, प्रकृति एवं अहंकृति (इन्द्रियाँ)–इन तीन पार्टों को साथ लेकर महानात्मा बनता है। सूर्य्यमण्डल से विज्ञानात्मा उत्पन्न होता है एवं चिदात्मा स्वयम्भू-मण्डल की चीज है। बस, इस प्रकार से प्रज्ञानात्मा-महानात्मा-विज्ञानात्मा एवं चिदात्मा–यह क्रम

समझना चाहिए । चूंकि क्रम में सर्वप्रथम प्रज्ञानात्मा पड़ता है, अतएव भगवान् कणाद अपने वैशेषिक शास्त्र में इस प्रज्ञानात्मा के स्वरूप को ही बतला रहे हैं–जो कि भूतात्मा नाम से प्रसिद्ध है । जिस आत्मा को भगवान् कणाद ने —

"प्राणापाननिमेषोन्मेषजीवनमनोगतीन्द्रियान्तरविकाराः सुखदुःखेच्छा-द्वेषप्रयत्नाश्चात्मनो लिङ्गानि" ।।[1]

एतल्लक्षणयुक्त बतलाया है–वह यही प्रज्ञानात्मा है । जो चिदात्मा है–उसके ये सुखादि धर्म्म कदापि नहीं हो सकते–वह तो सर्वथा असंग है । परन्तु प्रज्ञान के विवेचन के साथ-साथ ही वे अपना इशारा महानात्मा की तरफ भी करते हैं । जिसको कणाद ने जीवात्मा कहा है–वह प्रज्ञानात्मा है एवं जिसको परमात्मा कहा है–वही महानात्मा है । इस प्रकार से भगवान् कणाद का प्रधान लक्ष्य है–अधिभूत प्रज्ञानात्मा पर । साथ-साथ ही में उनकी गौणप्रवृत्ति महानात्मा पर भी है । बस, इस प्रकार से कणाद महानात्मा को लक्ष्य में रखते हुए प्राधान्यरूपेण आधिभौतिक प्रज्ञानात्मा का अपने शास्त्र में विवेचन करते हैं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"निर्वक्ति भूतात्मगुणं कणादको महान्तमात्मानमपीह पश्यति ।
विशेषतो लक्ष्यमिहाधिभूतवद् गौणी प्रवृत्तिस्तु ततोऽन्यवर्त्मनि" ।।२।।

इसी प्रकार से कपिल भगवान् प्रज्ञान-विवेचन को छोडकर महानात्मा (प्रकृति) का सर्वात्मना निरूपण करते हुए अन्य जो क्षेत्रज्ञ (विज्ञानात्मा) आत्मा है–उसको भी देखते हैं । अर्थात् कपिल प्रकृति को ही मानते हैं । जिस प्रकृति को कि **'महान्'** बतलाया था । यह प्रतिपुरुष भिन्न-भिन्न होता है । परन्तु साथ ही में **'पुरुषस्तु पुष्करपलाशवन्निर्लेपः'**–यह कहते हुए उस असंग विज्ञानघन क्षेत्रज्ञ की तरफ भी इशारा कर देते हैं । इस प्रकार से इस प्रधान (सांख्य) शास्त्र में प्रधानतः लक्ष्य है–अधिदैवत आत्मा (महानात्मा) पर, परन्तु साथ-साथ ही में अध्यात्म (विज्ञान) पर भी सामान्यरूपेण दृष्टि डाली गई है । इस प्रकार से कपिल महान् और विज्ञान दो आत्माओं का विवेचन करते हैं–जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"महान्तमात्मानमलं निरूपयन् क्षेत्रज्ञमन्यं कपिलोऽनुपश्यति ।
प्रधानतो लक्ष्यमिहाधिदैवतं चाध्यात्ममप्यस्त्यविशेषतो गतिः" ।।३।।

परन्तु भगवान् वेदव्यास विज्ञानात्मा (अध्यात्म) का सर्वात्मना निरूपण करते हुए इस अध्यात्म (विज्ञानात्मा) से स्वतन्त्रतया व्यापक चिदात्मा पर भी अपनी दृष्टि रखते हैं । इस प्रकार से अध्यात्म

१–वैशेषिक सूत्र ३।२।४ ।

के साथ-साथ ही अधिदैवत एवं अधिभूत पर भी अपनी समीक्षा करते जाते हैं। अर्थात्–'**सर्वं ब्रह्मं व**'–से सब पर अपनी दृष्टि रखते हुए प्रधानतया अध्यात्म का विवेचन करते हैं।

इस प्रकार से कणाद अधिभूतात्मा का विवेचन करते हैं। कपिल अधिदैवत का निरूपण करते हैं एवं भगवान् व्यास अध्यात्म (विज्ञान) का निरूपण करते हैं। कणाद महान् पर दृष्टि रखते हैं–कपिल विज्ञान पर दृष्टि रखते हैं एवं कृष्णद्वैपायन चिदात्मा पर लक्ष्य रखते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"क्षेत्रज्ञमात्मानमलं निरूपयन् कृष्णश्चिदात्मानमपीक्षते बहु।
अध्यात्मलक्ष्येण सहाधिदैवतं सहाधिभूतं च समीक्षतेतराम्" ॥४॥

इस प्रकार से पूर्वोक्त ४ आत्मा जो कि हमारे शरीर में मौजूद हैं–इन चारों का पूर्वोक्त शास्त्रों में क्रम से निरूपण किया गया है। ऐसी हालत में संशय का स्थान ही नहीं रहता है। प्राचीन महर्षियों का यह अनुग्रह है–जो कि वे इन आत्माओं का पृथक्-पृथक् निरूपण करते हैं। यदि यह भिन्न-भिन्न निरूपण न होता तो हम संशय में अवश्य ही पड़ जाते, अतः आत्म-निरूपण का विशकलन किया गया है–न कि तुम्हारे हिसाब से संकर (घोटा मेल) का। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"चत्वार आत्मान इमेऽनु संहिताः क्रमान्निरुक्ता न तु तत्र संशयः।
अनुग्रहोऽयं यदिदं पृथक् क्रमान्निरूप्यते, न क्रियते तु संकरः" ॥५॥

वैशेषिक-सांख्य एवं वेदान्त–इन तीनों को मिलाकर वस्तुतः एक शास्त्र है। क्योंकि इनमें चारों प्रकार के आत्माओं का ही तो विवेचन है, अतः पूर्वोक्त तीनों को मिलाकर एक ही 'आत्म' शास्त्र है–जिसको कि हम 'आत्मशास्त्र' कह सकते हैं। चूंकि इन आत्माओं का निरूपण करने वाले भिन्न-भिन्न आचार्य्य थे, अतः विभिन्न निर्म्माताओं के कारण वैशेषिकादि महा आत्मनिरूपण करने वाले खण्ड पृथक्-शास्त्रपरक मान लिए गए हैं। वस्तुतः तीनों खण्डों (वैशेषिक-सांख्य-वेदान्त) को मिलाकर एक ही ग्रन्थ है–एक ही शास्त्र है–जिसको कि 'आत्मशास्त्र' कह सकते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"शास्त्रं तदेकं त्रिभिरेभिरिष्यते तस्मिंश्चतुर्णां प्रतिपत्तिरात्मनाम्।
विभिन्ननिर्म्मातृवशात् त्विमे महाखण्डाः पृथक् शास्त्रतयाऽवकल्पिताः"॥६॥

———

६–आत्मगतौ मतभेदात् संभवतः संशयस्य निरासः।
आत्मगति में मतभेद से जो संशय हुआ था-उसका निरास—

असङ्गत्व-ससङ्गत्वयोरात्मभेदेन व्यवस्था ।

असंग और ससंगतया आत्मा के भेद से व्यवस्था—

तुमने आत्मा के ससंगता और असंगता के विषय में जो संशय किया था–उसका भी हम निपटारा करते हैं । तुमने कहा था कि 'यदि आत्मा असंग मानेंगे तो कर्म्मजन्यातिशयाभावात् उसकी गति नहीं हो सकती है और यदि ससंग मानते हैं तो–'संयोगा विप्रयोगान्ता:'–इस न्याय से उसका शरीर के साथ ही नाश मानना पड़ेगा' ।[1] इस संशय के विषय में हमें यही कहना है कि जिस आत्मा के विषय में आपको सन्देह है–उसका यदि आप स्वरूप समझ लेते तो आपको कभी सन्देह न होता । अस्तु, अब सुनिए–आपके सन्देह का उत्तर शास्त्रों में नाना प्रकार के आत्मा बतलाए हैं । वे आत्मा कुल १५ हैं । इनमें से कितने ही आत्मा ससंग हैं एवं कितने ही असंग हैं । इस प्रकार से आत्माओं के अलग-अलग क्लास हैं–जिनको कि न जानने से आपको सन्देह हुआ है–असंग आत्मा कौन-कौन हैं एवं ससंग कौन-कौन हैं ? यह आप आगे चलकर देखेंगे । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"असङ्गतायां च ससङ्गतायां य: संशयस्तन्निकृतिं वदाम: ।
अनेकधाऽऽत्मान इहोपदिष्टा: केचित् ससङ्गा: कतिचित् त्वसङ्गा:"।।१।।

जो आत्मा निर्विशेष नाम से प्रसिद्ध है–जो परात्पर नाम से प्रसिद्ध है एवं जो अव्ययात्मा है एवं अक्षरात्मा है–वे सब असङ्ग हैं । अर्थात्–१–निर्विशेष, २–परात्पर, ३–अव्यय एवं ४–अक्षरात्मा–ये चार आत्मा असङ्ग हैं । परन्तु जो क्षरात्मा है–वह चूंकि कर्म्ममय है अतएव यह क्षरात्मा ससङ्ग है । चूंकि यह कर्म्मात्मा भूतानुशय से उत्पन्न होता है, अतएव यह भूतात्मा कहलाता है । बस, शास्त्र इस भूतात्मा की ही जो कि ससङ्ग है–गति बतलाते हैं, न कि पूर्वोक्त असङ्ग आत्माओं की । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"स निर्विशेष:, स परात्परो वा, स चाव्यय: सोऽक्षर, इत्यसङ्गा: ।
क्षरस्तु कर्म्मात्मतया ससङ्गो भूतात्मन: कर्म्मगतिं वदन्ति" ।।२।।

वही पूर्वोक्त आत्मा 'प्रज्ञान' नाम वाला है एवं यह प्रज्ञानात्मा ससङ्ग है–इस प्रज्ञानात्मा में ही कर्म्मातिशय अर्थात् कर्म्मजन्यवासना और भूतानुशय रहते हैं । यदि यह प्रज्ञानात्मा ससङ्ग न होता तो इस पर कर्म्मजन्यसंस्कार ही अपना असर कैसे डालता एवं वह संस्कार उत्पन्न होकर क्योंकर उसमें अनन्तकाल तक ठहरता ? जिस प्रकार से काच पर प्रतिबिम्ब नहीं ठहरता–जहाँ मुँह हटाया कि प्रतिबिम्ब उस पर से हटा, अतएव हम काच को असङ्ग कहते हैं । यदि यही परिस्थिति प्रज्ञानात्मा की होती तो

१–द्रष्टव्य–ओझा जी कृत संशयतदुच्छेदवाद मूल ग्रन्थ पृष्ठ संख्या ८१ एवं स्व० शास्त्री जी कृत संशयतदुच्छेदवाद हिन्दीविज्ञान-भाष्य द्वितीय (मध्यम) काण्ड पृष्ठ ११० सत्र संख्या ५ ।

हम अवश्य ही इसे असंग मान लेते। परन्तु हम देखते हैं कि इस पर कर्म्मजन्यवासना का ठप्पा लग जाता है एवं भूतानुशय रहता है, अतः हम कदापि इसे असंग नहीं मान सकते। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"प्रज्ञानसंज्ञोऽस्ति ससङ्ग आत्मा कर्म्मात्मता भौतिकता च तत्र।
नो चेत् कथं तत्र स कर्म्मजन्यः संस्कार उत्पद्य चिरं ध्रियेत" ॥३॥

अपि च—खटाई के योग से जैसे मुँह में पानी आ जाता है, नकछिकनी के योग से जैसे नाक चूने लगता है, कर्पूर के सम्बन्ध से जैसे आँखों में से टपाटप आँसू आने लगते हैं, तथैव दुर्ज्ञान के धक्के से चक्षु पर रहने वाले प्रज्ञानात्मा से अश्रु निकलने लगते हैं। अब हम आपसे पूछते हैं कि यदि यह आत्मा ससंग न होता तो दूसरे के भाव के संग से क्यों इसमें से अश्रु निकलते? परन्तु हम प्रत्यक्ष अश्रु निकलते देखते हैं, अतः मानना पड़ता है कि अवश्यमेव नासादि इन्द्रियों की तरह यह प्रज्ञानात्मा ससंग है।

जिसका प्रज्ञानात्मा जितना प्रबल होता है-उतना ही वह निर्भीक होता है। क्योंकि वह उस धक्के को सह जाता है। परन्तु जिसका प्रज्ञान कमजोर है-वह उस प्रहार को न सहकर फौरन अश्रुपात करने लगता है। बस, प्रज्ञान की ससंगता का यही प्रत्यक्ष उदाहरण है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"मुखेऽम्लयोगान्नसि नस्ययोगात् कर्पूरयोगाद् दृशि वा यथाऽऽपः।
निर्य्यान्ति, दुर्ज्ञानहताच्च दृक्स्थात् प्रज्ञानतोऽश्रूणि तथा द्रवन्ति" ॥४॥

शृंगार में, बीभत्सावस्था में, वीरभाव में, करुणा की स्थिति में, अद्भुत दृश्य में, हास्य की छटा में, रुद्रस्वरूप में, भय की हालत में एवं शान्ति के समय में-इन्द्रियों के परस्पर योग से यह प्रज्ञानात्मा रसात्मना परिणत हो जाता है। अर्थात् पूर्वोक्त नवों दशाओं में इस प्रज्ञान की आकृति-प्रकृति में सर्वथा परिवर्त्तन हो जाता है। यदि एक अवस्था के फोटू से दूसरे को मिलाना चाहें तो वह कथमपि नहीं मिलेगा। बस, यही दूसरा प्रत्यक्ष उदाहरण प्रज्ञानात्मा की ससंगता का है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"शृङ्गारे बीभत्से वीरे करुणेऽद्भुते हास्ये।
रौद्रे भये च शान्तौ द्रवतीन्द्रियगो रसात्मना प्राज्ञः" ॥५॥

दाहिनी आँख में जो हिरण्मय पुरुष विज्ञानात्मा दिखलाई पड़ता है-बस, हम उसे सर्वथा ही असंग देखते हैं। न वह अग्नि द्वारा जल सकता है एवं न वह पानी में डूब सकता है। इसी आत्मा के लिए भगवान् कहते हैं—

"नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि नैनं दहति पावकः ।
न चैनं क्लेदयन्त्यापो न शोषयति मारुतः ।।

अच्छेद्योऽयमदाह्योऽयमक्लेद्योऽशोष्य एव च ।
नित्यः सर्वगतः स्थाणुरचलोऽयं सनातनः" ।।[1]

इस विज्ञानात्मा की असंगता दर्पणप्रतिबिम्बवत् समझनी चाहिए। हमारी आँख की पकड़ में यह विज्ञानात्मा आ गया, अतः यह असंग कैसे हो सकता है ?–यह भ्रम नहीं करना चाहिए–जिस प्रकार पानी में सूर्य्य के प्रतिबिम्ब के रहने पर भी वह (प्रतिबिम्ब) असंग ही रहता है–तद्वत् ही यहाँ विज्ञान को असंग समझो। अर्थात् इसका चक्षु के साथ विभूति–सम्बन्ध ही है–न कि योग किंवा बन्ध। यदि विभूति-सम्बन्ध भी न होता तो फिर समन्वयाभावात् इससे (असंग परमेश्वर से) सृष्टि ही कैसे होती ?–इसी अभिप्राय से असंग से सृष्टि कैसी होगी ? भगवान् वेदव्यास ने यह प्रश्न उठा उसका उत्तर दिया है—

"तत्तु समन्वयात्" ।[2]

इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यो भाति दक्षिणेऽक्षणि विज्ञानात्मा हिरण्मयः पुरुषः ।
पश्यामस्तमसङ्गं न सज्जतेऽग्नौ न चाप्सु नान्यत्र" ।।६।।

——❀——

७–भूतात्मनः स्वर्गनरकादिलोकयात्रानिर्णयः ।
भूतात्मा का स्वर्ग-नरकादि लोकयात्रानिर्णय—

वादी ने आशङ्का की थी कि जब आत्मा के गमन में भिन्न-भिन्न आचार्य्यों का भिन्न-भिन्न सिद्धान्त है तो ऐसी हालत में इसके स्वर्ग-नरकादि लोकगमन का कैसे निश्चय हो सकता है ? कितनों ही के मत से आत्मा लोकान्तर में जाता है, कितनों ही के मत से यहीं लीन हो जाता है।[3] बस, इसी आत्मगतिविषयक संशय का उच्छेद करते हैं—

गति के विषय में जो मतभेद के कारण सन्देह हुआ था–उसमें आत्माओं का भेद ही निश्चयात्मक समझना चाहिए। यदि आत्मा एक ही होता एवं उसी के विषय में नाना मतप्रभेद होते तो अवश्य

१–गीता २।२३-२४। २–ब्रह्मसूत्र १।१।४।
३–द्रष्टव्य ओझा जी कृत संशयतदुच्छेदवाद मूलग्रन्थ के असत्योपनिषद् नामक द्वितीय पर्व का सूत्र–६

संशय का मौका आ सकता था। परन्तु हमारे शरीर में एक ही आत्मा नहीं है, अपि तु, करीब-करीब १५ आत्मा हैं। इनमें से किसी की गति होती है–किसी की अगति। जो अखण्डात्मा चिदात्मा है–वह यहीं की यहीं लीन हो जाता है, अतः इस आत्मा को लक्ष्य रखकर **'न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति इहैव समवलीयन्ते'**–यह कहा जाता है एवं जो ससंग एवं परिच्छिन्न प्रज्ञानात्मा है–उसको लक्ष्य में रखकर ही–**'देही कर्म्मगतिं गतः**–यह कहा जाता है। तात्पर्य्य यही है कि शास्त्रों में अनेक आत्माओं का होना साबित किया गया है एवं उनकी स्वस्वरूपानुसार भिन्न-भिन्न गति बतलाई गई हैं। और वस्तुतः यह बात है भी तर्क-सिद्ध। यदि सबकी एक ही गति हुई तो फिर उनके स्वरूप में वैचित्र्य ही क्या हुआ?–अतः यह अवश्य ही मानना पड़ेगा कि जब आत्माओं का स्वरूप ही भिन्न है तो उनकी गति भी भिन्न-भिन्न ही हो सकती हैं। बस, इसी आत्मप्रभेद को समझ लेने पर जो तुम्हारे आत्मगति पर सन्देह थे–सब नष्ट हो जाते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यः संपराये मतभेदसंशयस्तत्रोच्यते त्वात्मविभेदनिर्णयः।
अनेकधाऽऽत्मान इहोपपादितास्तेषां विभिन्ना गतयो निरूपिताः" ॥१॥

हमारे शरीर में पाँचों तो भूत रहते हैं एवं १–अग्नि (वाक्), २–वायु (घ्राण), ३–आदित्य (चक्षु), ४–चन्द्रमा (मन) एवं ५–नक्षत्र (श्रोत्र)–ये पाँचों देवता रहते हैं एवं वैश्वानर (पृथिवी-सम्बन्धी), तैजस (अन्तरिक्षसम्बन्धी) एवं प्राज्ञ (सूर्य्यसम्बन्धी)–ये तीनों स्थानों के तीन आत्मा रहते हैं। जो पाँच भूत हैं–उन्हीं को **'भूतपञ्चत्व'** कहते हैं एवं देवताओं को **'देवपञ्चत्व'** कहते हैं। हमारे शरीर में जो एक गर्मी मालूम होती है–उसी को वैश्वानर आत्मा कहते हैं–जो कि **'आलोमभ्य आनखाग्रेभ्यः'**—तक रहता है। चूंकि वैश्वानर विना प्राज्ञ एवं तैजस के एक क्षण भी नहीं ठहरता है, अतएव वैश्वानर के ग्रहण से दोनों का ग्रहण स्वतः सिद्ध हो जाता है, अतएव च–श्रुति में जहाँ कहीं वैश्वानर पद आवे उससे तीनों ही समझने चाहिएँ। अस्तु, प्रकृत में हमें यही बतलाना है कि भूतपञ्चत्व, देवपञ्चत्व एवं वैश्वानर-प्राज्ञ-तैजस–इनकी जो समष्टि है–उसे ही 'भूतात्मा' कहते हैं। जिस समय यह भूतात्मा शरीर छोडता है–उस समय जो भूतपञ्चत्व हैं–वे यहीं पाँचों भूतों में मिल जाते हैं एवं देवपञ्चत्व देवताओं में मिल जाते हैं एवं वायु से (तैजस) उत्पन्न होने वाला एक हंसात्मा यहीं रह जाता है। वैश्वानर व्यापक आधिदैविक वैश्वानर में मिल जाता है एवं प्राज्ञ का जो इन्द्र भाग है–वह व्यापक इन्द्रभाग में जा मिलता है। इस प्रकार के भूतात्मा का कितना ही पार्ट अपने-अपने प्रभव में लीन हो जाता है–इन सबके थोड़े-थोड़े अनुशय को ले कर्म्म और विद्या को अपने साथ ले केवल 'प्रज्ञानात्मा' ही कर्म्मभोग के वास्ते लोकान्तर में जाता है। इसी अभिप्राय को लेते हुए कहते हैं कि—

—जिस आत्मा की हमने कर्म्मगति बतलाई है–वह इस भूतात्मा की समझो। यह भूतात्मा ही नाना लोकों में जाता है एवं यही वापस जन्म लेता है, अपने शुभकर्म्मों के फल भोगगे के लिए यह आत्मा स्वर्ग में आनन्द का भोग करता है एवं जब इसके पुण्यकर्म्म नष्ट हो जाते हैं तो वापस कालान्तर में दुःख भोगने के लिए इस लोक में आकर योनिशरीर को धारण कर लेता है। तात्पर्य्य यही है कि

जहाँ आत्मा की गति बतलाई है एवं उसको सुख-दुःखयुक्त बतलाया है–ये सारे भाव 'भूतात्मा'–परक ही समझने चाहिएँ। इस प्रकार का विषयभेद समझ लेने पर अणुमात्र भी सन्देह नहीं रहता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है —

"भूतात्मनः कर्म्मगतिः स नाना लोकेषु संयाति वियाति भूयः।
स्वर्गे स आनन्दमुपैति काले दुःखं च भोक्तुं निरयं स याति" ॥२॥

——※——

८–मृत्युकाले देहान्तरपरिग्रहनिर्णयः।

मृत्यु के समय में देहान्तर धारण करने के विषय में निर्णय—

जिस समय यह भूतात्मा शरीर छोडता है–अर्थात् भूतानुशयसहित यह आत्मा जब शरीर से बाहर निकलता है तो बस, बाहर निकलने के साथ उसी क्षण में अन्य भौतिक सूक्ष्म-शरीर को धारण कर लेता है। जब इस सूक्ष्मशरीर द्वारा परलोक में कर्म्मभोग कर लेता है तो तदनन्तर कर्म्मफलाभावात् सूक्ष्मशरीर को छोडकर वापस इस मृत्युलोक में आ वह भौतिक स्थूलशरीर को अर्थात् योनिजशरीर को धारण कर लेता है। यह सिद्धान्त समझो कि यह भूतात्मा जब तक इसका मोक्ष नहीं होता है तब तक एक क्षण भी विना शरीर के नहीं ठहर सकता है। अतः स्थूलशरीरानन्तर सूक्ष्मशरीर अवश्य ही इसको धारण करना पड़ता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"मृतः सभूतानुशयो बहिर्भवन् सद्यः शरीरान्तरमेति भौतिकम्।
त्यक्त्वा च तद् गर्भशरीरमश्नुते, न चाशरीरः क्वचिदेष तिष्ठति" ॥१॥

जिस समय जीव मृत्यु के आसन रहता है एवं उसकी सारी इन्द्रियाँ शिथिल पड़ जाती हैं–उस समय वह उस स्थूलशरीर को छोडता हुआ भूतसूक्ष्मों से संवेष्टित होकर घिरकर गतिमार्ग पर आरूढ होता है। अर्थात् सूक्ष्मशरीर धारण करके ही–वह बाहर निकलता है। ताण्डयब्राह्मण में भगवान् गौतम और जैविलीय के प्रश्नोत्तर से यह बात स्पष्ट सिद्ध हो जाती है कि यह जीव शरीर को छोडने के अनन्तर अवश्य ही सूक्ष्मशरीर धारण कर लेता है एवं विना शरीर के एक क्षण भी नहीं रह सकता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"जीवो मुमूर्षुः करणावसादे संवेष्टितो गच्छति भूतसूक्ष्मैः।
ताण्ड्यश्रुतौ गौतमजैविलीयप्रश्नोत्तराभ्यां प्रथितोऽयमर्थः" ॥२॥

जिस समय यह जीव शरीर से बाहर निकलता है–बस, उसी क्षण अन्तरिक्ष में व्याप्त वायु के योग से इसका नया यातना शरीर बन जाता है। अर्थात् वायुस्तर में जाते ही उस वायु के संयोग से

इसका फौरन उसी समम एक नया सूक्ष्मशरीर बन जाता है-जिससे कि यह यामी यातनाओं का भोग करेगा। बस, इस प्रकार से इस यातना शरीर को प्राप्त कर इससे स्वकर्म्मफलों को भोगकर कर्म्मों के नष्ट हो जाने के अनन्तर उस यातना शरीर को छोड फिर वापस इस भूलोक में यह जीव नवीन योनिज स्थूलशरीर को प्राप्त करता है। तात्पर्य्य यही है कि अशरीरी एक क्षण भी नहीं रह सकता है। जैसाकि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"मृतः स सद्यो लभते च यातना शरीरमन्यद्दिवि वायुयोगतः।
अनेन भोगानुपभुज्य तत्पुनस्त्यक्त्वा नवं देहमुपैति योनिजम्" ॥३॥

मृत्यु के अनन्तर वायु में रहने वाले भूतों से वेष्टित होकर जो एक गान्धर्विक भोगशरीर यह जीव धारण करता है-इसी बात को भगवान् मनु ने अपने मानव धर्म्मशास्त्र में स्पष्ट कर दिया है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"तमेतमर्थं भगवान् मनुः प्राक् सस्मार जीवः स यथा मृतः सन्।
वायुस्थभूतैरुपवेष्टयमानो गान्धर्विकं भोगशरीरमेति" ॥४॥

अर्थात्-जो इस प्रज्ञानात्मा (भूतात्मा) का कारयिता है-अर्थात् इससे काम कराने वाला है-उस कारयिता आत्मा को 'क्षेत्रज्ञ' आत्मा अर्थात् 'विज्ञानात्मा' कहा जाता है एवं जो इससे नियुक्त हो कर्म्म करता है-वह विद्वान् मनुष्यों द्वारा भूतात्मा (प्रज्ञानात्मा) कहा जाता है। अर्थात् कर्म्म करने वाले को 'भूतात्मा' कहते हैं एवं कारयिता को 'विज्ञान' आत्मा कहते हैं। इसी अभिप्राय से भगवान् मनु ने कहा है—

"योऽस्यात्मनः कारयिता तं क्षेत्रज्ञं प्रचक्षते।
यः करोति तु कर्माणि स भूतात्मोच्यते बुधैः ॥५॥[1]

'जीव' नामवाला एक अन्य अन्तरात्मा और समझना चाहिए जो कि सब प्राणियों में रहता है। जिस 'जीव' (महानात्मा) आत्मा के कारण क्षेत्रज्ञ आत्मा से संपरिष्वक्त भूतात्मा दुःख-सुख का अनुभव किया करता है। इस महानात्मा के तीन भेद होते हैं-१-आकृतिमहान्, २-प्रकृतिमहान् एवं ३-अहंकृतिमहान्। बस, यह अहंकृति ही संसार-बन्धन में डालने वाली है, अतएव महानात्मा को सुख-दुःखानुभव करवाने वाला बतलाया गया है। तात्पर्य्य यही है कि यही महानात्मा प्रज्ञान को बन्धन में डालने वाला है। जैसा कि भगवान् मनु ने कहा है—

"जीवसंज्ञोऽन्तरात्मान्यः सहजः सर्वदेहिनाम्।
येन वेदयते सर्वं सुखं दुःखं च जन्मसु" ॥६॥[2]

१-मनुस्मृति १२।१२। २-मनुस्मृति १२।१३।

पृथिव्यादि पञ्चभूतों में लिपटकर ये दोनों–महानात्मा और क्षेत्रज्ञ (विज्ञानात्मा) आत्मा कृमिकीटादि यावन्मात्र प्राणियों में उस प्रज्ञानादि भूतात्मा को अवलम्बन रखकर उसके सहारे ठहरते हैं। तात्पर्य्य यही है कि जो विज्ञानात्मा असंग है–वह भी इस भूतात्मा के कारण इसकी पकड़ से बन्धा हुआ इसके साथ ही रहता है। अर्थात् विज्ञान और महान् प्रज्ञान से सदा बद्ध रहता है–**'विज्ञानात्मना प्रज्ञानात्मा संपरिष्वक्तो भवति'**। जैसा कि भगवान् मनु ने कहा है—

"तावुभौ भूतसंपृक्तौ महान्क्षेत्रज्ञ एव च।
उच्चावचेषु भूतेषु स्थितं तं व्याप्य तिष्ठतः" ॥७॥[1]

शरीर में एक इङ्ग नाम का आत्मा होता है–जो कि आधुनिक विज्ञान में 'सेल' नाम के कीड़े से प्रसिद्ध है। यह कीड़े हमारे शरीर में लाखों की तादाद से रहते हैं। हरवक्त ये मरते रहते हैं एवं हरवक्त ही नये उत्पन्न भी होते रहते हैं। बस, इन कीड़ों से ही 'भूतात्मा' की स्थिति रहती है। इसी अभिप्राय से भगवान् मनु कहते हैं कि उस भूतात्मा के शरीर से असंख्य मूर्त्तिएँ (सेल कीड़े) निकलते रहते हैं। जो कि मूर्त्तिएँ प्राणिमात्र में निरन्तर अपना व्यापार करती रहती हैं। अथवा इसका अर्थ यों समझना चाहिए कि–शरीर में जो प्रज्ञामात्रा है–वे प्राणिमात्र के शरीर में प्रतिक्षण अपनी क्रिया करती रहती हैं। बस, इन प्रज्ञामात्राओं के व्यापार से ही भूतात्मा की स्थिति रहती है। जैसा कि भगवान् मनु ने कहा है—

"असंख्या मूर्तयस्तस्य निष्पतन्ति शरीरतः।
उच्चावचानि भूतानि सततं चेष्टयन्ति याः" ॥८॥[2]

हमारे शरीर में जो शब्द-स्पर्श-रूप-रस-गन्ध का आरम्भ करने वाली ५ भूतमात्रा हैं–उनसे मरने के अनन्तर जो पापी मनुष्य हैं–उनके लिए यातना भोगने के लिए एक नया शरीर उत्पन्न होता है। अर्थात् जो मनुष्य पापी हैं–उनके लिए उन पाँच भूतमात्राओं के अनुशय से एक यातनाभोगार्थं नया शरीर (सूक्ष्म) उत्पन्न होता है। यह बात बिलकुल सत्य एवं अटल समझनी चाहिए। अर्थात् इस जीव को यामी यातना भोगने के लिए अवश्य ही नया सूक्ष्मशरीर धारण करना पड़ता है। जैसा कि भगवान् मनु ने कहा है —

"पञ्चभ्य एव मात्राभ्यः प्रेत्य दुष्कृतिनां नृणाम्।
शरीरं यातनार्थीयमन्यदुत्पद्यते ध्रुवम्" ॥९॥[3]

१–मनुस्मृति १२।१४। २–मनुस्मृति १२।१५।
३–मनुस्मृति १२।१६।

उस यातनार्थीय शरीर से यह जीव इस परलोक में यामी यातनाओं को भोगकर बाद में उन्हीं भूतमात्राओं में जिनसे कि अब इसका योनिज-शरीर बनने वाला है-उनमें विभागशः लीन हो जाता है। जैसा कि भगवान् मनु ने कहा है—

"तेनानुभूयता यामीः शरीरेणह यातनाः।
तास्वेव भूतमात्रासु प्रलीयन्ते विभागशः" ॥१०॥[1]

यह जीवात्मा विषय के संग से उत्पन्न होने वाले एवं परिणाम में दुःखद ऐसे कुकर्म्मों का फल भोगकर कालिमारहित होकर उन प्रज्ञान, विज्ञान और महान् के आश्रय में चला जाता है। तात्पर्य्य यही है कि जब तक इस पर पाप का मैल रहता है-तब तक यह उन महान् और क्षेत्रज्ञ से अलग छटा हुआ रहता है। परन्तु जब यह निर्धूतकल्मष हो जाता है तो इसका यह बीच का पापस्वरूप आवरण हट जाता है एवं यह उस महान् और विज्ञान के साथ मिल जाता है। जैसा कि भगवान् मनु ने कहा है—

"सोऽनुभूयासुखोदर्कान्दोषान्विषयसङ्गजान्।
व्यपेतकल्मषोऽभ्येति तावेवोभौ महौजसौ" ॥११॥[2]

वे महानात्मा और विज्ञानात्मा सदासर्वदा आलस्यरहित होकर के इस प्रज्ञानात्मा के पाप और पुण्य का विचार करते रहते हैं। जब कि पाप और पुण्यों के कारण महान्-विज्ञान से मिला हुआ यह भूतात्मा इस लोक में किंवा परलोक में सुख-दुःख का अनुभव करता है। अर्थात् जो महानात्मा एवं विज्ञानात्मा हैं-वे इस भूतात्मा के साथ तो अवश्य रहते हैं, परन्तु ये केवल उस भूतात्मा के सुख-दुःख के साक्षीमात्र हैं। इन पर उस यामी-यातना का कुछ भी प्रभाव नहीं पड़ता है। जैसा कि भगवान् मनु ने कहा है—

"तौ धर्मं पश्यतस्तस्य पापं चातन्द्रितौ सह।
याभ्यां प्राप्नोति संपृक्तः प्रेत्येह च सुखासुखम्" ॥१२॥[3]

यदि यह भूतात्मा पाप थोड़ा करता है एवं पुण्य अधिक करता है तो उस धर्म्मजन्यसंस्कार के प्रभाव से यह जीवात्मा उन्हीं भूतों से युक्त होकर परलोक में आनन्दभोग करता है। अर्थात् जिस प्रकार इस लोक में स्थूलशरीर से यह आनन्दानुभव करता है तथैव परलोक में भी शरीरधारण कर यह आनन्दानुभव करता है। तात्पर्य्य यही है कि सत्कर्म वाले को सशरीर आनन्दानुभव होता है। जैसा कि भगवान् मनु ने कहा है—

१-मनुस्मृति १२।१७। २-मनुस्मृति १२।१८।
३-मनुस्मृति १२।१९।

"यद्याचरति धर्मं स प्रायशोऽधर्ममल्पशः ।
तैरेव चावृतो भूतैः स्वर्गे सुखमुपाश्नुते" ।।१३।।[1]

परन्तु जो जीव जन्मभर अधर्म्माचरण ही करता है एवं पुण्य अत्यन्तस्वल्प करता है-वह इन सारे भूतों से परिष्वक्त होकर केवल ५ भूतमात्राओं से युक्त होकर अर्थात् सूक्ष्मशरीर धारणकर यामी-यातनाओं का भोग करता है । तात्पर्य्य यही है कि इसको स्थूलशरीर धारण करने का सौभाग्य प्राप्त नहीं होता अपि तु, यातनाभोगार्थ केवल सूक्ष्मशरीर ही यह पापी धारण करता है । जैसा कि भगवान् मनु ने कहा है—

"यदि तु प्रायशोऽधर्मं सेवते धर्ममल्पशः ।
तैर्भूतैः स परित्यक्तो यामीः प्राप्नोति यातनाः" ।।१४।।[2]

इस प्रकार से उन यामीयातनाओं को भोगकर वह जीव वीतकल्मष होकर उन्हीं पाँच भूतों का जो कि इसका योनिज-शरीर बनाने वाले हैं-आश्रय ले लेता है । जैसा कि भगवान् मनु ने कहा है—

"यामीस्ता यातनाः प्राप्य स जीवो वीतकल्मषः ।
तान्येव पञ्च भूतानि पुनरप्येति भागशः" ।।१५।।[3]

भगवान् मनु जीव की गति बतलाते हुए अन्त में उपदेश करते हैं कि धर्म्माधर्म्म के कारण जीव की ऐसी-ऐसी गतियाँ हैं-इस बात को अपने चित्त से विचार कर सदा धर्म्म में बुद्धि रखनी चाहिए । जैसा कि मनुस्मृति में कहा गया है—

"एता दृष्ट्वास्य जीवस्य गतीः स्वेनैव चेतसा ।
धर्मतोऽधर्मतश्चैव धर्मे दध्यात्सदा मनः" ।।१६।।[4]

कहने का तात्पर्य्य यही है कि श्रुति और स्मृति दोनों ही इस जीव का मरणानन्तर उसी क्षण अन्य शरीर धारण करना बतलाती है । यह कभी भूलकर भी नहीं समझना चाहिए-मृत्यु के अनन्तर दो-चार दिन के बाद किंवा मृत्यु के होते ही यह जीवात्मा गर्भ में प्रविष्ट होकर उसी समय नया जन्म ले लेता है । तात्पर्य्य यही है कि मरणानन्तर अन्य शरीर धारण अवश्य करता है-इसका तात्पर्य्य यह नहीं है कि गर्भ में जाकर नया जन्म ले लेता है । अपि तु, चूँकि बिना शरीर के यह रह नहीं सकता है, अतएव उसी समय इसका वायुमय सूक्ष्मशरीर बन जाता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

१-मनुस्मृति १२।२० । २-मनुस्मृति १२।२१ ।
३-मनुस्मृति १२।२२ । ४-मनुस्मृति १२।२३ ।

"तदेतदेव श्रुतिराह च स्मृतिर्मृतस्य सद्योऽन्यशरीरधारणम् ।
नत्वेव मृत्योः समकालमस्य वा जन्मग्रहं गर्भगतस्य भावयेत्" ॥१७॥

मरणोत्तर तत्क्षण ही यह नया सूक्ष्मशरीर धारण कर लेता है-इसमें निम्नलिखित श्रुति भी प्रमाण है—

जिस प्रकार से तृणजलायुका (घास पर रहने वाली एवं चातुर्मास्य में उत्पन्न होने वाली हरी लट) तृण के अग्रभाग में जाकर अन्य तृण पर आक्रमण करके अपने आप आत्मा का संकोच कर लेती है-बस, तथैव यह जीवात्मा भी इस शरीर को छोडकर अविद्या में प्राप्त होकर अन्यान्य शरीर पर (सूक्ष्म) आक्रमण करके अपने आप आत्मा का संकोच कर लेता है-बस, तथैव यह जीवात्मा भी इस शरीर को छोडकर अविद्या में प्राप्त होकर अन्यान्य शरीर (सूक्ष्म) पर आक्रमण करके अपने आत्मा का संकोच कर लेता है। जिस समय तृणजलायुका को आगे जाना होता है-तृणान्तर का सहारा लेना होता है-उस समय वह अपने दोनों पैरों से पूर्व तृण पर से खड़ा होकर अपने शरीर को संकुचित कर लेता है-यही दशा शरीर छोडते समय जीवात्मा की होती है-यही तात्पर्य्य है।

अपि च—कारीगर जैसे अपनी उपादान सामग्री से उसकी मात्रा ले लेकर एक ही वस्तु से नाना प्रकार के चित्रादि बनाया करता है तथैव यह आत्मा इस शरीर को छोडकर शरीरोपादानभूत अविद्यादि कर्म्मों से नाना शरीरों को धारण करता रहता है। कभी पितर शरीर धारण करता है-कभी गान्धर्व, कभी दिव्यशरीर, कभी प्राजापत्य शरीर एवं कभी ब्राह्मशरीर अथवा अन्यान्य भूतों का ? जैसा कि उपनिषत्-श्रुति कहती है—

"तद्यथा तृणजलायुका तृणस्यान्तं गत्वाऽन्यमाक्रममाक्रम्यात्मानमुपसंहरत्येवमेवायमात्मेदं शरीरं निहत्याऽविद्यां गमयित्वाऽन्यमाक्रममाक्रम्यात्मानमुपसंहरति। तद्यथा पेशस्कारी पेशसो मात्रामपादायान्यन्नवतरं कल्याणतरं रूपं तनुत एवमेवायमात्मेदं शरीरं निहत्याऽविद्यां गमयित्वाऽन्यन्नवतरं कल्याणतरं रूपं कुरुते पित्र्यं वा गान्धर्वं वा दैवं वा प्राजापत्यं वा ब्राह्मं वाऽन्येषां वा भूतानाम्" ॥१८॥[1]

इस श्रुति से स्पष्ट ही साबित होता है कि यह जीवात्मा दूसरा शरीर अवश्य ही धारण करता है।

अपि च—इस अन्य शरीरपरिग्रह के सम्बन्ध में अन्यत्र भी बताया गया है—

१-बृहदा० उप० ४।४।३-४।

जैसा कि श्रीमद्भागवतपुराण में कहा गया है—

"व्रजंस्तिष्ठन्पदैकेन यथैवैकेन गच्छति।
यथा तृणजलौकैवं देही कर्मगतिं गतः" ॥१६॥[1]

"तृणजलौका जैसे चलता हुआ एवं ठहरता हुआ एक ही पैर से चलता है-तथैव यह जीवात्मा देह धारण कर देही बनता हुआ कर्म्मगति को प्राप्त होता रहता है"।

अतः मरणानन्तर अवश्य ही शरीर धारण होता है-यह सिद्धान्त समझना चाहिए।

——❀——

६–मृत्युकाले कर्माधीनः क्वाचित्को जन्मसंभवः।

मृत्यु के समय में स्वकर्म्माधीन जन्मसम्भव –

इस जीव का वापस गर्भ में जन्म कब होता है ? यह निर्णय कथमपि नहीं किया जा सकता। हमने बतलाया है कि वापस मरते ही इसका जन्म नहीं होता–अपि तु, सूक्ष्मशरीर धारण होता है। परन्तु यदि किसी का कर्म्म अत्यन्त ही उग्र है तो फिर मृत्यु के ८ दिन बाद ही वह जन्म ले सकता है। ८ दिन पहले तो कथमपि वह योनि में नहीं आ सकता है। अकर्म्म-सत्कर्म्म एवं विकर्म्मों की गति बडी ही विलक्षण है, अतएव इनके विषय में 'इदमित्थमेव' करके नहीं कहा जा सकता। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"मृत्युक्षणे जन्मपरिग्रहोऽपि वा संभाव्यते कर्मवशादिह क्वचित्।
अकर्म्म-सत्कर्म्म-विकर्म्मणाममी गतिप्रभेदा गहना विलक्षणाः" ॥१॥

इसी अभिप्राय से भगवान् कहते हैं—

"कर्मणो ह्यपि बोद्धव्यं बोद्धव्यं च विकर्मणः।
अकर्मणश्च बोद्धव्यं गहना कर्मणो गतिः॥
कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्म यः।
स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्तः कृत्स्नकर्मकृत्" ॥[2]

——❀——

१०–हंसात्मनो वायुदेहस्य भूवायावस्थानम्।

हंसात्मा का वायुस्वरूप देहधारण करके भूवायु में ठहरे रहना—

१–श्रीमद्भागवतपुराण १०।१।४०। २–गीता ४।१७-१८।

हमने पूर्व में अनेक आत्मभेद बतलाए हैं–उन आत्मभेदों में से जो प्रज्ञानात्मा था–उसकी गति बतलाई गई। इस प्रकार से हमारे शरीर में एक हंसात्मा और होता है–जो कि लोकान्तर में कर्म्मभोग करने नहीं जाता है। यह हंसात्मा किंस्वरूप है एवं कैसे उत्पन्न होता है?–यह बतलाते हैं—

हमारे शरीर में एक प्रज्ञानात्मा रहता है–रुधिर-अस्थि-मज्जा–इत्यादि जितने भी धातु हमारे शरीर में उत्पन्न होते हैं–वे सब इसी प्रज्ञान के सम्बन्ध से होते हैं–अर्थात् रुधिरादि का आरम्भक द्रव्य यही 'प्रज्ञानात्मा' है। वृक्ष में चूंकि प्रज्ञान नहीं रहता, अतएव उसमें प्राणिशरीरवत् मांसरुधिरादि नहीं बनने पाते। यह जो प्रज्ञानात्मा है–उसे ही हमने भूतात्मा भी कहा है। सूर्य्य से ब्रह्मरन्ध्र में (दृति में) होकर हमारे पास विज्ञान आया करता है, जो कि शिरोगुहा में रहता है एवं जो 'क्षेत्रज्ञ' नाम से प्रसिद्ध है। हमने जो प्रज्ञानात्मा बतलाया है–उसका कुछ हिस्सा तो विज्ञान के कब्जे में रहता है एवं कुछ हिस्सा भूतों के कब्जे में रहता है। यह जो प्रज्ञान है–वह मध्य में रहने वाला आत्मा है–इसके साथ पार्थिव प्राणों (भूतों) का भी सम्बन्ध रहता है एवं दिव्यप्राणों (विज्ञान) का भी सम्बन्ध रहता है। इस प्रकार से एक ही प्रज्ञान विज्ञान और भूत में फँसा रहता है। जिस समय यह प्रज्ञान शरीर छोडता है–उस समय इसका कुछ हिस्सा तो विज्ञान में चला जाता है एवं कुछ हिस्सा भूतों में चला जाता है। ऊपर से दिव्यप्राण आकर्षण द्वारा प्रज्ञान को अपनी तरफ खैंचता है एवं नीचे से भूतप्राण अपनी तरफ प्रज्ञान को खैंचता है। इस आकर्षण से प्रज्ञानात्मा दो भागों में विभक्त हो जाता है। बस, विज्ञान के साथ जो प्रज्ञान का हिस्सा रहता है–वही प्रज्ञान 'कर्म्म' गति भोगने के वास्ते लोकान्तर में जाता है। परन्तु जो प्रज्ञान भूतों की पकड़ में रह जाता है–वह यहीं वायुलोक में ही परिभ्रमण किया करता है। इसी बात का स्पष्टीकरण कर देते हैं—

भूतात्मा का स्वरूप दो प्रकार का बतलाया है–एक तो विज्ञानात्मना संपरिष्वक्त एवं एक हिस्सा भूतों द्वारा गृहीत–इन दोनों में से जो विज्ञानसंपृक्त (गृहीत) प्रज्ञानात्मा है–बस, गति पर वही आत्मा आरूढ होता है एवं जो भूतानुषक्त प्रज्ञानात्मा है–वह यहीं का यहीं रह जाता है–उसका लोकान्तर में गमन नहीं होता। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"भूतात्मरूपं द्विविधं निरुक्तं विज्ञानपृक्तं भृशभूतसक्तम्।
प्राज्ञस्य विज्ञानभृतस्य सेत्या, भूतानुषक्तस्य परत्र नेत्या" ॥१॥

विज्ञानसंपरिष्वक्त प्रज्ञानात्मा के शरीर से निकल जाने पर भी वह भूतसंपरिष्वक्त प्रज्ञानात्मा तब तक उसी शरीर-केन्द्र से बद्ध रहता है–जब तक कि वह भूत अग्नि द्वारा जला न दिया जाए। बस, उन भूतों को जलाने के अनन्तर ही भूतानुषक्त यह प्रज्ञानात्मा जिसको कि अब हम हंसात्मा कहेंगे–शरीर से पृथक् हो आकाश में विचरने लगता है। शरीर से बाहर निकलते ही यह हंसात्मा अपना वायव्य शरीर बनाता हुआ अनन्तकाल तक जीता हुआ स्वातन्त्र्येण स्वच्छन्द होकर विचरता रहता है। जब तक शरीर को जलाया नहीं जाता तब तक इसकी पकड़ शरीर से रहती है। बस, इस बन्धन को छुडाने के लिए ही भारतीय वैज्ञानिकों ने मुर्दे को जलाने की प्रथा कायम कर रखी है। जो कौमें मुर्दे

को जलाती नहीं, गाडती हैं-वे उस हंसात्मा को बन्धन में रखती हैं एवं उनका गाडना नितान्त अवैज्ञानिक अतएव त्याज्य है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"देहप्रदाहोत्तरमेष भूतानुषक्तहंसः पृथगेतिदेहात्।
वायव्यदेहश्चिरमत्र जीवन् इतस्ततः संचरति स्वतन्त्रः" ॥२॥

काप्यमहर्षि की पुत्री में एक गन्धर्व का प्रवेश हो गया था-उस समय उस १० वर्ष की बालिका में उस ब्रह्मराक्षस-हंसात्मा ने प्रवेश कर महर्षियों से ऐसे-ऐसे प्रश्न पूछे थे कि जिनका उत्तर देने में सारे महर्षि कुण्ठित हो गए थे। उस गन्धर्व ने पूछा था कि बतलाओ! सूत्रात्मा किसे कहते हैं? अन्तर्यामी किसे कहते हैं? यदि तुम इन प्रश्नों का उत्तर दे सकते हो तो मैं इस लड़की को छोड सकता हूँ। तात्पर्य्य हमारा यही है कि श्रुति में भी गन्धर्व आत्मा का जिक्र आया है एवं उसका काप्यसुता माद्री में आवेश बतलाया है-जो कि मेडिया (ईरान) देश की रहने वाली थी। अपि च-आज भी नाना देशों में खासकर मिथिला और गौड बङ्गाल में, कामाक्षा आदि स्थानों में बहुधा भूतावेश देखा जाता है। अतः मानना पड़ता है कि अवश्य ही 'हंसात्मा' कोई वस्तु है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"गन्धर्वेण गृहीता काप्यसुता श्रूयते माद्री।
भूतावेशो नाना देशेषु च दृश्यते बहुधा" ॥३॥

अपि च-हंसात्मा की सत्ता स्वीकार करके ही भगवान् चरकादि महर्षियों ने अपने ग्रन्थों में 'भूतोपशमाध्याय' बतलाया है। उन्होंने हंसात्मा के आवेश-प्रयुक्त रोग की निवृत्ति के लिए उपचार बतलाया है। बस, इस प्रकार से प्रत्यक्षप्रामाण्यात्, श्रुतिप्रामाण्यात् एवं स्मृतिप्रामाण्यात् एवं विवेक-प्रामाण्यात् संसार के जीवमात्र में प्रज्ञान से अतिरिक्त इसी लोक में रहने वाले हंसात्मा अवश्य ही मानने चाहिए। इस हंसात्मा के विषय में इतना विशेष और समझ लेना चाहिए कि जब तक दाँत पैदा नहीं होता है तब तक हंसात्मा पैदा नहीं होता है। बस, इसी अभिप्राय से २३ महिने तक के बच्चे को शास्त्रकारों ने जलाने की सख्त मुमानियत कर रखी है। अपि च-आजकल 'मेस्मेरिजम' द्वारा जिस आत्मा को बुलाया जाता है-वह भी यही हंसात्मा है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"भूतोपशमाध्यायं पुनर्वसु प्रभृतयो ब्रुवते।
तस्माद्धंसात्मानोऽध्यवसेयाः सर्वजीवानाम्" ॥४॥

——※——

११-प्रेत्यभावान्तरकालनिर्णयः।

मरकर वापस जन्म लेने में कितना समय लगता है-इसका निर्णय—

वादी ने संशय किया था कि मरकर यह आत्मा कब जन्म लेता है ? इसका क्या किसी ने आज तक निश्चय किया है ? जब आत्मा के विषय में कोई निश्चय ही नहीं हो सकता तो फिर इसे मानना एवं मानकर भी इसका पुनर्जन्म मानना नितान्त मिथ्या है–इसी का अब खण्डन करते हैं। मरकर वापस किस समय जन्म लेता है ?–एतद्विषयक जो तुम्हारा संशय था–उस काल का निर्णय हम कर्म्म का आश्रय लेकर ही करते हैं। मनुष्य जैसे-जैसे कर्म्म करता है–बस, उन-उन कर्म्मों के अनुसार मृत्यु के होते ही उसी क्षण भी जन्म ले सकता है एवं उन्हीं कर्म्मों के प्रभाव से हजारों वर्षों बाद जन्म ले सकता है। यदि विद्यासमुच्चित निवृत्तिकर्म्म है तो फिर मोक्ष ही हो जाती है–जन्म लेने का मौका ही नहीं आता। हमने किसी को गाली दी–गाली देते ही यदि किसी को क्रोध आ गया तो क्या इस क्रोध के विषय में सन्देह होगा ? अरे भाई ! जैसा बीज बोवोगे–वैसा ही फल आवेगा। बस, इसी प्रकार जैसा कर्म्म करोगे–वैसी ही आत्मस्थिति होगी–इसमें सन्देह की कौन सी बात है ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यः प्रेत्यभावान्तरकालसंशयः, तत्रोच्यते कर्म्मणि कालनिर्णयः।
कर्म्मानुगः स्यादपि मृत्युवासरे किंवा सहस्राधिकवत्सरान्तरे" ॥१॥

——❀——

१२–योनिपरिवर्तनव्यवस्था।

मरणोत्तर योनिपरिवर्त्तन होता है या नहीं एतद्विषयक निर्णय—

फटे पुराने वस्त्रों को छोडकर पुरुष जैसे नवीन-नवीन अन्य वस्त्रों को धारण करता रहता है–तथैव यह आत्मा जीर्ण शरीरों को छोडकर अन्यान्य नवीन-नवीन शरीर धारण करता रहता है। जैसा कि भगवान् श्रीकृष्ण ने कहा है—

"वासांसि जीर्णानि यथा विहाय नवानि गृह्णाति नरोऽपराणि।
तथा शरीराणि विहाय जीर्णान्यन्यानि संयाति नवानि देही" ॥१॥[1]

हमारे शरीर में प्रधानतया तीन आत्मा रहते हैं—१–प्रज्ञानात्मा, २–महानात्मा एवं ३–विज्ञानात्मा। इन तीनों में से जो महानात्मा है–वह तीन प्रकार का है—१–आकृति, २–प्रकृति, ३–अहंकृति। जिसको लोक में ढांचा किंवा सांचा कहते हैं–उसे ही यहाँ 'आकृति' शब्द से कहा गया है। यह आकृतिमहान् कुल ८४,०००० (चौरासी लाख) हैं। अर्थात् कुल ढाँचे इतने ही हैं। प्रज्ञान एक तरह का पानी है और महान् एक तरह का पात्र है। पात्र का जैसा आकार होता है–उसमें जो पानी रहता है–उसका भी वैसा ही आकार हो जाता है। तात्पर्य्य यही है कि प्रज्ञान का आकार महान्

१–गीता २।२२।

पर अवलम्बित है। जैसा महान् होता है-प्रज्ञान उसी आकृति का बन जाता है। अब प्रकृत हमें यह बतलाना है कि यदि किसी कर्म्म के कारण इस प्रज्ञानात्मा का पहले वाला महान् बदल जाता है तो यह प्रज्ञान भी बदल जाता है। अर्थात् पहले जन्म में था-प्रज्ञान का महान्-मनुष्य का, परन्तु कर्म्मवशात् यदि इसका यह मनुष्यमहान् (ढाँचा) नष्ट हो जाता है तो इस प्रज्ञान को दूसरे किसी ढाँचे में आना पड़ता है, यदि च-महान् का परिवर्त्तन नहीं होता, वही महान् रहता है तो फिर अग्रजन्म में भी वह मनुष्ययोनि में ही जन्म लेता है। महान् के नष्ट होने से पूर्व योनि का नाश एवं योन्यन्तर की प्राप्ति होती है। जैसे कि शुक की पूर्वयोनि नष्ट होकर उसे अन्य मनुष्ययोनि मिली-जो कि मनुष्ययोनि में 'शुकदेव' नाम से प्रसिद्ध हुए। शिव-पार्वती कैलाश में विराज रहे थे-वहाँ पर पार्वती ने अद्वैतवाद भगवान् शङ्कर से सुनना चाहा-शङ्कर ने कहा कि जरा देखियाओ और कोई दूसरा तो इसे सुनने वाला नहीं है-क्योंकि यह उपदेश अत्यन्त ही गुप्त रखने का है। पार्वती शङ्कराज्ञा से ढूँढने गई वहाँ एक तोते के और कुछ न था-पार्वती ने उसकी पक्षी समझ उपेक्षा की एवं भगवान् से बोली की महाराज! यहाँ कोई नहीं है। भगवान् शङ्कर ने अद्वैत उपदेश करना प्रारम्भ किया एवं शुक पर उन उपदेशों का असर होने लगा, अन्ततः उन्हीं उपदेशों के कारण शुक जन्मान्तर में मनुष्ययोनि में पैदा हुए एवं वीतराग ही उत्पन्न हुए। कहने का तात्पर्य्य यही है कि महान् की च्युति से योनिपरिवर्त्तन हो जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"प्राज्ञो महान् वा परिवर्तते न चेत् स प्राङ् नरस्तर्हि पुनर्नरो भवेत्।
योन्यन्तरं स्यान् महतश्च्युतिक्रमे यथा शुकोऽन्ये च कति स्मृता इमे"॥२॥

अपि च-एक ही मनुष्य का चार-चार योनि में कर्म्मवशात् परिवर्त्तन हो जाता है-वह बात स्मृतियों में कई जगह उल्लिखित है-उन कथाओं में से उदाहरणार्थ केवल एक कथा हम यहाँ लिखेंगे—

एक शहर में ७ (सात) शिष्यों के साथ एक आचार्य्य निवास करते थे। उनके सातों ही शिष्य परमगुरुभक्त थे एवं विद्या में पूर्ण अनुराग रखने वाले थे-वे गुरुभक्त शिष्य गुरु की गायों को चराने जङ्गल में ले जाया करते थे। एक दिन ऐसा मौका आया कि इन सातों की गप्पाष्टक में गायें बहुत दूर अतिनिबिड भयङ्कर जङ्गल में निकल गईं। जब इनको होश हुआ तो ये बडी चिन्ता में पड़े। चिन्ता से पड़कर अब लगे ढूँढने गायों को। ढूँढते-ढूँढते अन्त में उस जङ्गल में जो कि इनके आश्रम से बहुत दूर था-गायें मिली। अत्यन्त परिश्रम के कारण वे सातों ही मृतप्राय से हो गए एवं मारे भूख के वे छटपटाने लगे। इन सातों में से एक विद्यार्थी कुछ तामस बुद्धिवाला था-उससे न रहा गया और उसने कहा कि भाई! अब हमसे नहीं रहा जाता-हम तो और कुछ नहीं मिलता है तो गौमाँस ही खाएँगे-यदि शरीर तन्दुरुस्त रहेगा तो हम बहुत पुण्य संचय कर गौहिंसा के पातक को हटा देंगे। उसकी यह बात सुनकर छओं ने उसे बहुत फटकारा और इस हिंसा-कृत्य से रोका-अन्त में इनके उपदेश का इस दुष्ट पर कुछ भी असर न पड़ा-अन्ततोगत्वा इन्होंने कहा कि अच्छा भाई! तेरी यही मन्शा है तो ठीक है, परन्तु इतनी बात हमारी अवश्य मान, जो तू गौमाँस खाएगा-उसको पहले पितरों के

समर्पण करके ही खाना। उसने इस बात को मञ्जूर किया। झट गौवध कर उससे पितृ-श्राद्ध कर उसने उन छओं से भी कहा कि भाई ! लो मैंने तुम्हारे कहे अनुसार काम कर लिया है, अतः अब तुम्हें भी इसे खाना चाहिए। यदि अब तुम नटोगे तो तुम्हारे ऊपर पितर क्रुद्ध हो जाएँगे। उसकी यह दलील सुनकर उन छओं को भी पितृक्रोधभय से उस भोजन में शामिल होना पड़ा। इस प्रकार से आहार कर बची हुई गायों को साथ ले वापस अपने आश्रम पर आ गए। कालान्तर के बाद उन सातों की एक साथ ही मृत्यु हो गई–चूँकि उन्होंने गौवध किया था, अतः उनको अग्रिमजन्म में व्याध (शिकारी) की योनि मिली। इस प्रकार से दशार्णदेश में जिसे कि आजकल **'रीवां'** कहते हैं–वहाँ जाकर सातों व्याध बने। परन्तु चूंकि उन्होंने पितृश्राद्ध भी किया था, अतः उस पुण्य के प्रभाव से इन को पूर्वजन्म की सारी घटना स्मरण रही। इसी कारण से व्याधयोनि में इन्होंने आजीवन एक भी हिंसा नहीं की एवं बडे कष्ट से व्रतोपवासादि से अपनी व्याध-आयु समाप्त की–तदनन्तर उस व्याधशरीर को छोडकर सातों ही ने दशार्णदेश के समीप ही जो एक 'कालञ्जर' पर्वत है–उस पर मृगरूप से जन्म लिया। मृग माँस नहीं खाया करता, अतः माँस से ही अपना यह पतन देख माँस से घृणा करने वाले इन व्याधों का जन्म मृगजाति में हुआ। यहाँ भी इनको पूर्वजन्म की सारी घटनाएँ याद थीं। जब मृग-शरीर की अवधि पूरी हुई तो इन्होंने मानसरोवर में जो कि हिमालय के दर्रों में है–हंसयोनि में जन्म लिया। वहाँ ये सातों ही सदा उस सरोवर में खड़े रहा करते थे–यहाँ पर भी इनको पूर्व के सारे जन्मों का स्मरण था।

कानपुर के पास पुराने समय में महाराजा द्रुपद की राजधानी थी–जो कि काम्पिल्य नाम से प्रख्यात थी। इस कम्पिला नगरी में (जहाँ पर कि द्रौपदी स्वयंवर हुआ था) महा प्रतापी एक ब्रह्मदत्त नाम के राजा राज्य करते थे। एक समय २ हजार फौजियों के साथ ये हिमालय के दर्रों में आखेट के वास्ते गए। वहाँ पर जब इनकी सवारी तामझाम में होकर अत्यन्त सजधज के साथ उस मान-सरोवर के पास होकर निकली जिसमें कि पूर्वोक्त सातों हंस शान्तभाव से खड़े हुए थे। राजा को इस सजधज के साथ जाते देख उन सातों में जिसने गौहत्या की थी–उस हंस ने अपने मन में विचार किया कि देखो हम कैसे मन्दभागी हैं–हमने कैसे-कैसे कष्ट पाएँ हैं और न जाने आगे और क्या-क्या भोगना है–एक तो ऐसे भाग्यहीन हम हैं–दूसरी ओर उसी जगत् में एक यह राजा भी है–जिसके कृपाकटाक्ष के लाखों आदमी भिक्षुक हैं–कहीं यह सौभाग्य हमें भी मिलता तो कैसा आनन्द आता। हा दैव ! तेरी गति विचित्र है !! बस, उस हंस की इस वासना को वे छओं हंस ताड़ गए और उसी समय उससे अलग हट गए और बोले कि अरे ! नीच-पापी तेरे ही कारण आज हमारी यह स्थिति हुई है–बडी मुश्किल से कष्ट भोगते-भोगते कुछ पापवासना हटने पाई है, परन्तु तू ! ऐसी वासना कर फिर हमें डुबोना चाहता है। अतः तू ! हमारे साथ में रहने लायक नहीं है–जब उसने यह सुना तो बडा घबडाया–अन्त में उसने उनसे क्षमा-प्रार्थना की कि–अच्छा आप मेरे अपराध को इस बार तो और क्षमा कर दीजिए–आइन्दा ऐसी भूल नहीं होगी। उन्होंने कहा कि अब तेरा दूसरा कोई निपटारा नहीं है–तुझे अपनी वासना पूरी करने के लिए–अवश्य ही राजा के यहाँ जन्म लेना चाहिए–हाँ हम तेरे साथ इतनी रियायत कर सकते हैं कि जब तू राजवासना भोग चुकेगा तो हम मुक्तिपथ में जाते हुए तुझे भी

साथ ले चलेंगे। हंस ने उनकी आज्ञा शिरोधार्य्य कर उसी समय अपना शरीर त्याग दिया। इधर तो यह घटना हुई-उधर उस राजा के मन में उन हंसों को देखकर खयाल हुआ कि अहा! यह हंस कैसे आनन्द में बैठे हैं-यदि ऐसा आनन्द मुझे मिलता तो कितनी उत्तम बात थी। बस, राजा के यह विचार करते के साथ ही उसके शरीर में खासकर माथे में पीड़ा शुरु हो गई। थोड़ी देर में राजा ने वहीं प्राणत्याग दिया-उसी क्षण उस हंसात्मा ने उस राजा के शरीर में प्रवेश कर लिया एवं हंस के शरीर में राजा ने प्रवेश कर लिया-उधर हंस राजवैभव भोगने लगा-इधर राजा हंस बनकर उस सरोवर में अपनी वासना पूरी करने लगा। इधर तो यह घटना हुई-उधर उन छओं हंसों ने अपनी हंसयोनि समाप्त कर निर्धूतकल्मषत्वात् कुरुक्षेत्र में ब्राह्मणयोनि में जन्म लिया। अन्ततोगत्वा जब उनके मुक्त होने का समय आया तो उन्होंने कहा कि भाई! अपनने उसे (सातवें से) साथ ले चलने की प्रतिज्ञा कर ली थी, अतः अब उसे उसका स्मरण तो करा देना चाहिए-आगे मरजी-चाहे वह चले या न चले। यह विचार कर उसके पास उस राजधानी में पहुँचे जहाँ कि वह राजवैभवभोग रहा था-वहाँ जाकर उन्होंने एक पत्र में सारा वृतान्त लिखकर राजा के पास उस पत्र को पहुँचा-द्वार पर खडे रहे। उस पत्र में निम्नलिखित वृतान्त था—

"सप्त व्याधा दशार्णेषु, मृगाः कालञ्जरे गिरौ।
चक्रवाकाः सरद्वीपे, हंसाः सरसि मानसे ॥३॥

तेऽपि जाताः कुरुक्षेत्रे ब्राह्मणा वेदपारगाः।
प्रस्थिता दूरमध्वानं यूयं तेभ्योऽवसीदथ" ॥४॥

बस, इस पत्र के पढते ही राजा को पूर्व की सारी घटना स्मरण हो आई एवं उसी समय उसके माथे में शूल शुरु हो गया एवं कुछ क्षण बाद ही उसने शरीर छोड दिया। बस, यह जाकर उन छओं से मिल गया। इस प्रकार से ये सातों ही मिलकर मुक्तिपथ पर आरूढ हो गए।

पूर्वोक्त आख्यान से कर्म्मानुसार अनेक योनिपरिवर्तन स्पष्ट ही सिद्ध हो जाता है।

—❀—

१३–मृतस्य नचिकेतसः पुनरुज्जीवनसंवादः।

मरे हुए नचिकेता का पुनरुज्जीवनविषयक संवाद (आख्यान)—

असत्-वाद के ९ वें सूत्र[1] में वादी ने शङ्का की थी कि 'न आज तक कोई हुआ है, न होगा एवं न है-जिसने की परलोक की कथा प्रत्यक्ष देखकर सुनाई हो"-जिसके कि सुनाने से पारलौकिक स्थिति पर विश्वास किया जाता। जबकि आज तक उसका प्रत्यक्ष ही न हो सका तो फिर परलोक की सत्ता में

१–द्रष्टव्य–संशयतदुच्छेदवाद हिन्दी-विज्ञान-भाष्य द्वितीय (मध्यम) काण्ड 'असत्योपनिषत् पृष्ठ ११२।

प्रमाण ही क्या रह जाता है, अतः "परलोक में जाकर यह आत्मा सुख-दुःख का अनुभव किया करता है"–"यह केवल ब्राह्मणों की पोपलीला है एवं यह केवल भोले आदमियों को विभीषिका में डाल उससे पैसा ठगना है । वस्तुतः न कोई परलोक है–न कोई आत्मा है–सब मिथ्या आडम्बर है"–बस, वादी की इसी आशङ्का का खण्डन करते हैं—

वादी का "परलोक की स्थिति आँखों से देखकर आज तक किसी ने न बतलाई"–यह प्रश्न नितान्त प्रत्यक्ष-विरुद्ध, अनुभव-विरुद्ध, तर्क-विरुद्ध एवं श्रुति-विरुद्ध है, अतएव सर्वथा त्याज्य है । संसार में हम प्रत्यक्ष ही ऐसी अनन्त घटनाएँ देखते हैं कि कई मनुष्य मर जाते हैं, परन्तु ५-६ घण्टे बाद पुनरुज्जीवित हो परलोक की स्थिति कहने लगते हैं कि "वहाँ पर मुझे यमदूत यम सभा में ले गए–वहाँ पर यमराज ने मुझे देखते ही कहा कि अरे ! तुम किसे ले आये–अभी इसका समय नहीं हुआ, जाओ इसको वापस छोड आओ"–इस लौकिक प्रत्यक्षप्रमाण का अपलाप किसी तरह से भी नहीं किया जा सकता । दूसरे अनुभव करने से एवं तर्क से भी यही बात साबित होती है कि यह आत्मा अवश्य ही परलोक में जाता है एवं अवश्य ही इस पृथिवी-मण्डल से भी अतिरिक्त कोई दूसरा लोक है–जहाँ पर कि जीवात्मा कर्म्म-भोग के वास्ते जाता है । तीसरे इस विषय में श्रुति ही प्रमाण है । श्रुति स्पष्ट ही मरकर वापस आने वाले व्यक्ति का उल्लेख करती है–बस, उदाहरणार्थ हमें एतद्विषयक एक श्रुतिप्रामाण्य बतला इस परलोक-चर्चा को समाप्त करना है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यत्त्वाह नैकोऽपि मृतः क्व चागतो द्रष्टुः स्वतो यस्य वचः प्रमाणतः ।
स संपरायो विदितो भवेदिति ब्रूमस्तु तस्मै नचिकेतसो गतिम्" ॥१॥

एक समय में वाजश्रवा के पुत्र महर्षि उशन् ने जो कि 'गौतम' नाम से भी प्रसिद्ध थे, एक 'सर्ववेदस' नाम का यज्ञ किया एवं उस यज्ञ में कौपीन-स्त्री एवं पुत्र को छोडकर सर्वस्व ब्राह्मणों को दान कर दिया । यज्ञ कई प्रकार के होते हैं–उन्हीं यज्ञों में से एक यज्ञ ऐसा होता है–जिसमें सर्वस्व दान कर दिया जाता है–केवल स्त्री-पुत्र एवं कौपीनमात्र अवशिष्ट रखना पड़ना है । बस, इसी यज्ञ को **'सर्ववेदस'** यज्ञ कहते हैं । जब इस प्रकार से उशन् महर्षि ने ब्राह्मणों को सर्वस्व-सम्पत्ति दे डाली तो ब्राह्मणों ने उस दान की पूर्ति करने के लिए दक्षिणा और माँगी । दान का यह नियम है कि जब कोई वस्तु दान कर दी जाती है तो उसकी पूर्ति के लिए दान की हुई वस्तु से अतिरिक्त दक्षिणा और दी जाती है । बस, सर्वस्व सम्पति का दान ग्रहणकर ब्राह्मणों ने उसकी दक्षिणा और माँगी । परन्तु महर्षि सब कुछ दे चुके थे–उनके पास सिवाय कौपीन-स्त्री एवं पुत्र के और कुछ शेष न था, अतः ब्राह्मणों के दक्षिणा माँगने पर वे एकदम सहम गए एवं गहरी चिन्ता में निमग्न हो गए । थोड़ी देर तक तो ब्राह्मणों ने उनके मौन व्रत की परीक्षा की अन्त में भुँझलाकर महर्षि के पास खड़ा हुआ जो उनका नचिकेता नाम का अबोध बालक था–उसका हाथ पकड़ लिया और उशन् से बोले कि–यदि तुम्हारे पास दक्षिणा देने के वास्ते कुछ शेष नही है तो हम इस लड़के को ही दक्षिणा में ले जाएँगे, क्योंकि यह भी तो तुम्हारी ही सम्पत्ति है । बस, यह कहते-कहते विना उत्तर की प्रतीक्षा किए ही उन्होंने लड़के को हाथ पकड़ अपने

कब्जे में कर लिया । यदि दक्षिणा न दी जाएगी तो यज्ञविध्वंस हो जाएगा–इस धर्म्मसंकट में पड़ उशन् पुत्र के जाने से अन्तःकरण में दुःखी होते हुए भी कुछ न बोले एवं चुपचाप ब्राह्मणों का यह कर्त्तव्य देखते रहे । ब्राह्मणों ने देखा कि उशन् लड़के को ले जाते देखकर भी कुछ नहीं बोलते हैं, अतः **'मौनं सम्मतिलक्षणम्'**–इस न्याय से मालूम होता है कि इनको लड़के की दक्षिणा देना अभीष्ट है । यह विचार लड़के को अपने साथ ले ब्राह्मणों ने उशन् को आशीर्वाद दे–वहाँ से चलने का विचार किया । इधर तो यह घटना हुई- उधर जब उस अबोध बालक ने देखा कि पिता के पास से मुझे ये ब्राह्मण बलात् लिए जा रहे हैं एवं पिता कुछ भी नहीं बोलते हैं–यह विचार आते ही दक्षिणात्वेन ले जाते हुए उस बालक नचिकेता में पिता के प्रति श्रद्धा उत्पन्न हुई । अर्थात् उसको पिता के प्यार ने आकर सताया । अन्त में अत्यन्त प्यार में आकर पिता के वियोग से दुःखी होता हुआ बालक नचिकेता पिता से बोला–हे पिता जी ! आप किसके लिए मुझे दे रहे हैं, अर्थात् आप मुझे किसको सौंप रहे हैं–मैं आपसे अलग कैसे रहूँगा ? क्या आपको मेरे ऊपर दया नहीं आती ? परन्तु चूंकि उशन् धर्म्म-संकट में पड़े हुए थे, अतः पुत्र के प्रश्न का उन्होंने कुछ उत्तर न दिया एवं मन ही मन दुःखी होकर रह गए । नचिकेता ने देखा कि पिता स्तब्ध हैं, अतः फिर उसने दुबारा कहा कि पिताजी ! आप बतलाइए तो सही मुझे आप किसे दे रहे हैं ? उशन् फिर भी चुप । तिबारा फिर नचिकेता ने यही कहा–बस, इस प्रकार से जब तिबारा उसने–वही बात पूछी तो उशन् ने क्रोध में आकर के कहा कि "मैं तुझे मौत के के लिए–मृत्यु के मुख में डालता हूँ" । उशन् महर्षि ने सर्ववेदस यज्ञ किया था, अतः उनका अन्तःकरण सर्वथा निर्धूतकल्मष हो गया था एवं आहिताग्नितया उनका सारा शरीर अग्निमय अतएव प्रज्वलित हो रहा था, अतएव ऐसे पवित्र, शुद्ध, निर्म्मल एवं सत्यस्वरूप उशन् के मुँह से "तुझे मौत के मुँह में डालता हूँ"–यह निकलते ही उसी समय नचिकेता धड़ाम से जमीन पर गिर गया एवं उसी क्षण उसके प्राणपखेरू उड़ गए । जो सत्य-स्वरूप होता है एवं जो आहिताग्नि होता है–वह साक्षात् अग्नि का स्वरूप है । ऐसे के मुँह से जो कुछ भी निकल जाता है–वह वैसा ही हो जाता है । बस, उशन् चूँकि वैसे ही थे, अतः उनके कहते ही नचिकेता ने पट से शरीर त्याग दिया ।

जब नचिकेता स्थूलशरीर त्याग सूक्ष्मशरीर धारणकर मृत्युलोक में पहुँचा तो वहाँ यम-राज कहीं बाहर गए हुए थे । नचिकेता की आकस्मिक अकाल मृत्यु हुई थी, अतः मृत्युसमया-भावात् मृत्युलोक में नचिकेता से मृत्यु (यम का) साक्षात्कार नहीं हुआ । आखिर नचिकेता वहीं मृत्युलोक में ही तीन दिन तक भूखा-प्यासा पड़ा रहा । जब तीसरे दिन यमराज अपने लोक में पहुँचे तो द्वारपाल ने यमराज से हाथ जोड़कर निवेदन करते हुए कहा कि हे धर्म्मावतार ! लोक में जब किसी के घर पर भटकता-भटकता वैश्वानराग्निस्वरूप ब्राह्मण अतिथि बनकर आता है तो उस आए हुए अतिथि की वे घर वाले इस शान्ति को करते हैं–जो कि पानीस्वरूप है । अर्थात् जिस समय वैश्वानराग्निस्वरूप ब्राह्मण अतिथि किसी के घर जाता है तो सर्वप्रथम वह गृहपति पानी का लोटा भर उसके सामने जाता है एवं उसको आसन पर बिठला उसके पाँव पानी से धो, बाद में मधुपर्क करा तदनन्तर उसे भोजन कराता है । बस, अतिथि का सत्कार–इसी क्रम से हुआ करता है । चूँकि यह वैश्वानरात्मा ब्राह्मण आज तीन दिन से आपका अतिथि बन रहा है, अतः हे वैवस्वत ! सर्वप्रथम आतिथ्य के अनुसार आप इसके पाँव

धोने के लिए पानी का ग्रहण कीजिए–अर्थात् अतिथि-सत्कार कीजिए। यहाँ पर वैश्वानर शब्द को श्लिष्ट समझना चाहिए। जब प्रज्ञानात्मा शरीर से बाहर निकलता है तो वह वैश्वानर और तैजस को साथ लिए हुए ही निकलता है। विना वैश्वानर के प्रज्ञानात्मा की स्थिति ही नहीं रह सकती है। वस्तुतस्तु इस आत्मगति में मुख्य 'वैश्वानरात्मा' ही है। बस, चूँकि नचिकेता का यही आत्मा यहाँ आया था–इस लिहाज से भी यहाँ वैश्वानर यह विशेषण दिया गया है एवं चूँकि वह नचिकेता स्वतः ब्राह्मण भी है–इस बात को सूचित करने के लिए भी 'वैश्वानर' पद दिया गया है। अस्तु, प्रकृत में बतलाना यही है कि द्वारपाल ने यमराज से कहा कि आपके घर में तीन दिन से एक ब्राह्मण अतिथि आया हुआ है, अतः आप उसका सत्कार कीजिए। जैसा कि कठश्रुति कहती है—

"उशन् ह वै वाजश्रवशः सर्ववेदसं ददौ। तस्य ह नचिकेता नाम पुत्र आस। तं ह कुमारं सन्तं दक्षिणासु नीयमानासु श्रद्धाविवेश। स होवाच पितरं। तत ! कस्मै मां दास्यसीति। द्वितीयं तृतीयं तं होवाच मृत्यवे त्वा ददामीति।
वैश्वानरः प्रविशति-अतिथिर्ब्राह्मणो गृहान्।
तस्यैतां शान्तिं कुर्वन्ति हर वैवस्वतोदकम्" ॥२॥[1]

जब द्वारपाल से यमराज ने घटना सुनी तो फौरन सुनने के साथ ही वे वहाँ पहुँचे जहाँ पर कि तीन दिन का भूखा-प्यासा नचिकेता पड़ा हुआ था–वहाँ जाकर यमराज ने नमस्कार करते हुए कहा—

हे ब्रह्मन् ! आप तीन रात से विना भोजन किए मेरे घर में ठहरे हुए हैं–हे ब्रह्मन् ! आप मेरे अतिथि हैं, अतएव नमस्कारार्ह हैं, अतः आपको नमस्कार है। आप मेरे घर में अतिथिरूप से रहकर भी तीन ही रात तक विना खाए-पीए रहे, अतः तज्जनित जो प्रत्यवाय है–हे दयालु ब्राह्मण ! उससे मेरा कोई अनिष्ट न हो–अर्थात् मेरा कल्याण हो–यही आपसे प्रार्थना है। यद्यपि आपके कृपाकटाक्ष से–आपके अनुग्रह से मेरा कल्याण ही होगा तथापि चूँकि आपने तीन रात तक मेरे घर में कुछ नहीं खाया है, अतः इसके एवज में आप मेरे से यथेच्छ तीन वर माँगिए। जैसा कि कठश्रुति कहती है—

मृत्युरुवाच—

"तिस्रो रात्रीर्यदवात्सीर्गृहे मेऽनश्नन् ब्रह्मन्नतिथिर्नमस्यः।
नमस्तेऽस्तु ब्रह्मन्स्वस्ति मेऽस्तु तस्मात्प्रति त्रीन्वरान्वृणीष्व" ॥३॥[2]

जब नचिकेता ने यमराज के इतने सरल एवं प्रेमपूर्ण वाक्य सुने तो वह एकदम प्रफुल्लित हो गया और यमराज से वह माँगने लगा–नचिकेता बोला—

१–कठोप० १।१।१, २, ४, ७। २–कठोप० १।१।९।

हे धर्म्मराज ! यदि आप मेरे ऊपर प्रसन्न हों तो मुझे कृपा करके पहला यही निम्नलिखित वर दीजिए । हे मृत्यो ! मेरे जो पिता गौतम हैं-वे जिस तरह से शान्तसंकल्प हो जाएँ एवं उनका मन जिस प्रकार से बिलकुल प्रफुल्लित हो जाए एवं मेरे प्रति उनका सारा क्रोध हट जाए-ऐसा वर दीजिए । अपि च-हे मृत्यो ! जब आप मेरे को यहाँ से छोड देंगे तो जब आपसे छोडा हुआ मैं जब उनके सामने जाऊँ-उस समय मेरे पर विश्वास करते हुए वे मेरे से प्यार से बोलें-बस, उन तीनों में से यही मेरा पहला वर है ।

तात्पर्य्य इसका यही है कि नचिकेता को भय हो रहा है कि कहीं वापस लौट जाने पर पिता मुझे-"अरे तुझको तो मैंने मृत्युलोक में भेज दिया था, तू वापस विना यमराज की आज्ञा के कैसे लौट आया"-यह न कह बैठें । यद्यपि मैं जाऊँगा आपकी आज्ञा से ही तथापि संभव है-पिता मेरी बात पर विश्वास न करें । बस, पिता को मेरी "मैं उन्हीं यमराज की आज्ञा से ही लौट कर आया हूँ"-इस बात का विश्वास हो जाए एवं वे मेरे ऊपर क्रोध न करें-यही पहला वर दीजिए । जैसा कि कठश्रुति कहती है—

"शान्तसंकल्पः सुमना यथा स्याद्वीतमन्युर्गौतमो माऽभि मृत्यो ! ।
त्वत्प्रसृष्टं माऽभिवदेत् प्रतीत एतत् त्रयाणां प्रथमं वरं वृणे" ॥४॥[1]

नचिकेता के इस वर को 'तथास्तु' कहते हुए यमराज नचिकेता से कहते हैं-हे नचिकेता ! मृत्यु-लोक में आगमन के पहले तुम्हारा पिता तुमसे जैसा स्नेह रखता था अर्थात् मरने के पहले तुम्हारे ऊपर पिता का जैसा प्रेम था तथैव जब तुम वापस लौटकर जाओगे तो तुम्हें पूर्ववत् ही पहचानते हुए अरुण के पुत्र उद्दालक (उशन्) तुम्हारे साथ वैसा ही स्नेह करने लगेंगे । अर्थात् तुम्हारे ऊपर पिता का जैसा स्नेह था-तथैव जब तुम वापस लौटकर जाओगे तो आरुणि महर्षि तुम्हारे पिता "अरे यह तो वही मेरा पुत्र नचिकेता है"-इस प्रकार से तुम्हें पहचानते हुए तुम्हारे साथ स्नेह करने लगेंगे-(**प्रतीतः-स एवायमिति परिचययुक्तः सन् पिता आरुणिः**) ।

अपि च-मेरे अनुग्रह से (**'मत् प्रसृष्टः-मयानुज्ञातः-अनुग्रहसंपन्नः**)-युक्त होकर तेरा पिता मृत्यु-मुख से तुझे निकला देखकर अन्य रात्रियों को आनन्द से शयन करता हुआ निकालेगा एवं मेरे ही अनुग्रह से "यह मृत्यु की आज्ञा का उल्लंघन करके नहीं आया है"-यह विश्वास करता हुआ तुझे देखकर सर्वथा क्रोधरहित हो जायगा अर्थात् पिता से डरने का कोई काम नहीं है-मेरे अनुग्रह से वह इस सारे गुप्तरहस्य को जान जाएगा कि "मैंने ही खुश होकर तुझे वापस लौटा दिया है । जैसा कि कठ श्रुति कहती है—

"यथा पुरस्ताद्भविता प्रतीत औद्दालकिरारुणिर्मत्प्रसृष्टः ।
सुखं रात्रीः शयिता वीतमन्युस्त्वां ददृशिवान्मृत्युमुखात्प्रमुक्तम्" ॥५॥[2]

१-कठोप० १।१।१० ।

२-कठोप० १।१।११ ।

नचिकेता फिर दूसरा वर माँगता है—

हे मृत्यो ! मैंने सुन रखा है कि स्वर्गलोक में भय का लेशमात्र भी नहीं है । न वहाँ पर तुम्हारी ही सत्ता है-अर्थात् न वहाँ मृत्यु ही होती है एवं न वहाँ पर जाने वाला बुढापे से ही डरता है । अपि तु, भूख और प्यास दोनों आपदाओं को उलांघकर बीतशोक होकर वह पुण्यात्मा उस स्वर्गलोक में आनन्द भोगा करता है । क्षुधा-पिपासा-जरा-शोक-मोह-मृत्यु–ये जीव की ६ ऊर्म्मिएँ कहलाती हैं । परन्तु जो जीवात्मा उस स्वर्गलोक में चला जाता है–वह अविजिघित्सु-अपिपासु-वीतशोक-अभय-अमृत्यु एवं अजर-भाव को प्राप्त हो छओं ऊर्म्मियों को छोड सत्यसंकल्प एवं सत्यकाम होता हुआ स्वर्गानन्द का अनुभव करता रहता है । जैसा कि कठश्रुति कहती है—

"स्वर्गे लोके न भयं किञ्चनास्ति न तत्र त्वं न जरया बिभेति ।
उभे तीर्त्वा अशनायापिपासे शोकातिगो मोदते स्वर्गलोके" ।।६।।[1]

नचिकेता स्वर्गीय आनन्द का वर्णन कर फिर यमराज से कहता है कि हे यमराज ! मेरा विश्वास है कि आप उस स्वर्ग की सारी व्यवस्था को जानते हो अर्थात् वह जो स्वर्गीय अग्नि है–उससे आप खूब परिचित हैं, अतः हे मृत्यो ! स्वर्ग पर श्रद्धा रखने वाले मेरे लिए उस अग्निरहस्य को प्रकट करो–जिस अग्निरहस्य को जानकर लोग स्वर्गलोकानन्द का भोग करते हैं । बस, दूसरे वर से मैं इस अग्निरहस्य को ही जानने का वर माँगता हूँ–जैसा कि कठश्रुति कहती है—

"स त्वमग्निं स्वर्ग्यमध्येषि मृत्यो प्रब्रूहि त्वं श्रद्दधानाय मह्यम् ।
स्वर्गलोका अमृतत्वं भजन्त एतद् द्वितीयेन वृणे वरेण" ।।७।।[2]

इस प्रकार जब नचिकेता ने यमराज से अग्निरहस्य पूछा तो वे प्रसन्न होते हुए नचिकेता से बोले—

हे नचिकेता ! जिस रहस्य को जानने की तुमने इच्छा प्रकट की है–वह तुम से कहता हूँ । चूंकि यह रहस्य बडा कठिन है, अतः मेरे इस कथन को एकाग्रचित्त होकर ध्यान से सुनो । हे नचिकेत ! मैं जिस स्वर्ग्य अग्नि का रहस्य तुम्हें बतलाना चाहता हूँ–उसको पहले मैंने खूब जान लिया है । इस प्रकार से सम्यक्तया जानकर मैं तुम्हें इस रहस्य को बतलाता हूँ । तात्पर्य्य यही है कि मैं तुम्हारी मिथ्या वञ्चना नहीं करता हूँ–अपि तु, सत्यतत्त्व बतलाता हूँ–तुम सावधान होकर ध्यानमग्न हो सुनो । हे नचिकेत ! जिस अग्नि के रहस्य को मैं तुम्हें बतलाने वाला हूँ–वह अनन्त लोकफलप्राप्ति का साधन है अर्थात् इसको जान कर ही मनुष्य स्वर्गलोक में जा सकता है । अपि च–यह अग्नि ही सम्पूर्ण विश्व की प्रतिष्ठा है । बस, मैं तुझे इसी प्रतिष्ठास्वरूप अग्नि के रहस्य को जो कि अत्यन्त गहरी गुफा में छुपा हुआ है–बतलाता हूँ–तुम इसे पहचानो । जैसा कि कठश्रुति कहती है —

१–कठोप० १।१।१२ । २–कठोप० १।१।१३ ।

"प्र ते ब्रवीमि तदु मे निबोध स्वर्ग्यमग्निं नचिकेतः प्रजानन्।
अनन्तलोकाप्तिमथो प्रतिष्ठां विद्धि त्वमेतं निहितं गुहायाम्" ॥८॥[1]

इस प्रकार से नचिकेता को सावधान कर यमराज अग्निरहस्य बतलाने लगे-हे नचिकेत! प्रत्येक पिण्ड अग्निमय है-यह सिद्धान्त समझो। इस अग्नि के द्वारा ही पिण्ड की स्थिति रहती है-यह अग्नि दो प्रकार का है-१-मर्त्य और २-अमृत। जो पिण्ड दिखलाई पड़ता है-वह तो मर्त्याग्नि है, परन्तु इस पिण्ड के केन्द्र में से एक अग्नि बाहर तक बहुत दूर तक जाता है-बस, इस बाहर जाने वाले अग्नि को ही **'अमृताग्नि'** कहते हैं-संसार की वस्तुओं का जो हम प्रत्यक्ष करते हैं-वह इसी अमृताग्नि की महिमा है। यह अग्नि जहाँ तक जाता है-उस एक मण्डल को **'वषट्कार'**-मण्डल कहते हैं। इस वषट्कारमण्डल के ३३ विभाग किए जाते हैं। वस्तुतः अग्नि अपने असली प्रातिस्विकस्वरूप से १७ तक ही रहता है। इस पृथिवी के २१वें अहर्गण पर सूर्य्य स्थिर है-इस सूर्य्य में ऊपर से-परमेष्ठीमण्डल से प्रतिक्षण सोम आहुत होता रहता है। बस, इस सोम के भभके से वही १७ वाला अग्नि २५ तक जाता है-अर्थात् २५ तक अग्नि का भभका जाता है। यह यज्ञ १७ से २५ तक का होता है, अतएव इस यज्ञ को **'नवाहयज्ञ'** कहते हैं। सूर्य्य का दूसरा नाम है-इन्द्र, चूंकि यह यज्ञ १७ पर स्थित अग्नि एवं २१ पर स्थित इन्द्र के मेल से होता है, अतएव इस यज्ञ को **'ऐन्द्राग्नयज्ञ'** भी कहते हैं। इस प्रकार से १७ से २५ तक एक स्कम्भ ऊपर तक जाता है-इस स्कम्भ के ठीक ऊपर का अर्थात् २५ का जो स्थान है-वही **'नाक'** किंवा **'कदम्ब'** नाम से प्रसिद्ध है। इस कदम्ब के व्यासार्ध से जो एक वृत्त बनता है-उसी पर ध्रुव परिक्रमा लगाया करता है। इस २५ वें नाक के एवं १७ वें अहर्गण के ठीक केन्द्र में २१ पर सूर्य्य भगवान् स्थिर हैं। प्रकृत में हमें इतना ही कहना है कि यह जो १७ पर रहने वाला अग्नि है-वही स्थानभेद से तीन प्रकार का हो जाता है-१७ वाँ, २१ वाँ एवं २५ वाँ। जो २१ वाँ अग्नि है-उसे ही **'सौर'** विद्युत् कहते हैं एवं जो २५ वाँ अग्नि है-उसे ही **'ध्रौव्य'** विद्युत् कहते हैं। ये तीनों ही स्थान **'स्वर्ग'** नाम से प्रसिद्ध हैं। इन तीनों में से जो १७ वाला स्वर्ग है-वहाँ से तो वापस पुनरावृत्ति होती है एवं जो २१ पर चला जाता है-वह अत्युत्कट आनन्द का अनुभव करता है, परन्तु जो २५ वें स्थान में चला जाता है-वह वापस नहीं लौटता है। जो १७ वाँ अग्नि है-पार्थिवाग्नि के नाम से प्रसिद्ध है एवं जो २१ वाँ एवं २५ वाँ अग्नि है-वह दिव्याग्नि के नाम से प्रसिद्ध है। यज्ञ दो प्रकार के होते हैं-१-अग्निचयन, २-आहुतियज्ञ। सोम की अग्नि में आहुति डालने का नाम है-'आहुति-यज्ञ' एवं अग्नि पर अग्नि के चयन करने का नाम है-'अग्निचयन'। जो आहुतियज्ञ है-उससे १७ वें स्वर्ग की ही प्राप्ति होती है-परन्तु जो चयनयज्ञ है-उससे २५ वें स्वर्ग की प्राप्ति हो जाती है। ईंटों के चिनाव द्वारा जो अग्नि का चयन किया जाता है-उससे वह २५ वाँ विद्युत् पकड़ में आ जाता है-बस, हे नचिकेत! उसके प्राप्त होते ही यह मनुष्य सर्वदुःखविमुक्त हो स्वर्गानन्द का भोग करता है-बस, यही स्वर्ग्याग्नि का रहस्य है-जिसको कि मैंने तुझे बतला दिया। अन्त में प्रसन्न हो मैं तुझे एक वर और देता हूँ कि आज से तेरे ही नाम से ये तीनों (१७ वाँ, २१ वाँ एव २५ वाँ) स्वर्ग प्रसिद्ध होंगे।

१-कठोप० १।१।१४।

बस, इसी वरदान के कारण तब से इनका 'अग्निस्वर्ग' नाम न होकर 'त्रिणाचिकेतस्वर्ग' नाम हो गया।

अन्त में यमराज इस त्रिणाचिकेतस्वर्ग की प्रशंसा करते हुए कहते हैं-इस त्रिणाचिकेतत्रय को अर्थात् १७ वें, २१ वें एवं २५ वें अग्नि को पहचान कर जो विद्वान् मनुष्य उसी पूर्वोक्त नाचिकेत नाम से प्रसिद्ध अग्नि का यथाशास्त्र चयन करता है-वह मनुष्य मृत्युबन्धन को आगे से हटाता हुआ-छिन्न-भिन्न करता हुआ वीतशोक होकर के स्वर्गलोक में शान्तानन्दानुभव करने लगता है। जैसा कि कठ श्रुति कहती है—

"त्रिणाचिकेतस्त्रयमेतद्विदित्वा य एवं विद्वांश्चिनुते नाचिकेतम्।
स मृत्युपाशान् पुरतः प्रणोद्य शोकातिगो मोदते स्वर्गलोके" ॥६॥[1]

इस प्रकार से अग्निरहस्य को जान करके अब नचिकेता फिर तीसरा वर माँगता है—

नचिकेता कहता है-हे यमराज! मनुष्य के मरने के विषय में जो ये निम्न सन्देह हैं-उसे आप और मिटाइए। कई मनुष्य कहते हैं कि यह जो आत्मा है-वह न कभी मरता है-न वह अग्नि से जलाया जा सकता है-न उसको शस्त्र ही काट सकते हैं। यहाँ तक शरीर-दाह होने पर भी यह सदा 'अस्ति' रूप में ही परिणत रहता है। परन्तु कई ठीक इसके विरुद्ध कहते हैं कि नहीं, शरीर से अतिरिक्त कोई नित्य आत्मा नहीं है। अवयवसमष्टि से जैसे वायुयानादि में गति उत्पन्न हो जाती है, तथैव शरीरसमष्टि से एक चेतना उत्पन्न हो जाती है-जो कि शरीर को चलाया करती है-शरीर के नष्ट होते ही यह चेतना भी उसके साथ ही नष्ट हो जाती है-वस्तुतः आत्मा कोई नित्य पदार्थ नहीं है। बस, इस प्रकार से लाखों वर्षों से यह नास्त्यस्तिस्वरूप संशय चला आ रहा है, अतः मैं चाहता हूँ कि आपसे उपदिष्ट होकर मैं इस विद्या को जान जाऊँ। अर्थात् आप कृपाकर मेरे इस सन्देह को दूर कीजिए-बस, उन तीनों वरों में से यही तीसरा वर अवशिष्ट है-जिसे कि मैं आपसे माँगता हूँ। जैसा कि कठ श्रुति कहती है—

"येयं प्रेते विचिकित्सा मनुष्येऽस्तीत्येके नायमस्तीति चैके।
एतद् विद्यामनुशिष्टस्त्वयाऽहं वराणामेष वरस्तृतीयः" ॥१०॥[2]

यमराज उत्तर देते हैं—

हे नचिकेत! जिस आत्मतत्त्व के विषय में तुमने प्रश्न किया है-तद्विषयक मैं समाधान करता हूँ-ध्यानपूर्वक सुनो—

१-कठोप० १।१।१८। २-कठोप० १।१।२०।

हे नचिकेत ! जो सम्पत्ति के जाल में फँसकर मोहगर्त में डूब रहे हैं-ऐसे जो मूढ एवं बालबुद्धि मनुष्य हैं-उनको परलोक का स्वप्न में भी भान नहीं होता । वे मदगर्वित अभिमानी मनुष्य 'परलोक एवं आत्मा कोई वस्तु नहीं है-लोक तो यही है'-यह कहते हुए संसार के विषयजाल में फँसे रहते हैं । हे नचिकेत ! बस, ऐसे पापी, नारकी, विषयी एवं अनात्मवादी ही बार-बार मेरे वश में आते हैं ' अर्थात् उनको पुनः-पुनः यामी-यातनाएँ भोगनी पड़ती है । जैसा कि कठ-श्रुति कहती है—

"न सांपरायः प्रतिभाति बालं प्रमाद्यन्तं वित्तमोहेन मूढम् ।
अयं लोको नास्ति पर इति मानी पुनः पुनर्वशमापद्यते मे" ।।११।।[1]

अपि च—हे नचिकेत ! संसार में कितने ही मनुष्य तो ऐसे हैं-जिनको इस आत्मतत्त्व के सुनने मात्र का भी सौभाग्य प्राप्त नहीं हुआ है एवं कितने ही ऐसे हैं कि जिन्होंने रात-दिन सुनकर भी उसे नहीं पहचाना है अर्थात्-कितने ही प्रतिभाशून्य मनुष्य रात-दिन सुनकर भी इसे पहचानने में असमर्थ ही रहते हैं । अपि च—इस आत्मतत्त्व के विषय में कुछ कहने वाला भी हजारों में एक ही होता है एवं सुनकर भी आत्मज्ञान के विषय में निपुण विद्वान् तो लाखों में से कोई ही होता है एवं ऐसे कुशल विद्वान् से पढाया हुआ शिष्य तो और भी दुर्लभ ही है । अर्थात्-पहले तो आत्मा के विषय में कोई कहने वाला ही मुश्किल से मिलता है । तिस पर भी आत्मा के साक्षात्कारकर्त्ता का तो सर्वथा अभाव सा ही है । न ऐसे गुरु ही हैं और न ऐसे गुरु के पढाए हुए शिष्य ही हैं । जैसा कि कठ-श्रुति कहती है—

"श्रवणायापि बहुभिर्यो न लभ्यः शृण्वन्तोऽपि बहवो यं न विद्युः ।
आश्चर्यो वक्ता कुशलोऽस्य लब्धाश्चर्यो ज्ञाता कुशलानुशिष्टः" ।।१२।।[2]

अपि च—हे नचिकेत ! जिस आत्मतत्त्व को तू मुझसे पूछ रहा है-उसे मामूली दर्जे के आदमी का कहा हुआ कदापि नहीं समझना चाहिए । अर्थात्-आत्मतत्त्व की सत्ता किसी चलते-फिरते आदमी द्वारा कायम नहीं की गई है-अपि तु, लाखों वर्षों तक परिश्रम करने वाले, चिन्तन करने वाले विद्वान् आचार्यों द्वारा बतलाया गया है, अतएव यह आत्मधर्म्म जल्दी से ही समझ में आ जाने वाला नहीं है-अपि तु, रात-दिन चिन्तन करने से ही इसका रहस्य मालूम होता है । अर्थात्-यह आत्मा सुविज्ञेय नहीं है-अपि तु, अनन्तकाल तक मनन करने लायक है । तब कहीं जाकर समझ में आ सकता है-यही तात्पर्य्य ।

हे नचिकेत ! यह विश्वास करें कि जो अद्वैतवाद में लीन विद्वान् आचार्य्य हैं-उनसे कहा हुआ जो आत्मतत्त्व है-उसमें **'इदमस्ति-इदं नास्ति'**-इत्यादि चिन्तास्वरूपगति का सर्वथा अभाव ही है-अर्थात् उन विद्वानों के बतलाए हुए रास्ते पर कथमपि सन्देह नहीं किया जा सकता । यह आत्मा अणु से अणु

१-कठोप० १।२।६ । २-कठोप० १।२।७ ।

है, अतएव इसको पहचानना कठिन है, अपि च—प्रमाण से यह सर्वथा अतर्क्य है। अर्थात् आत्मा के पहचानने में सारे प्रमाण एवं सारे तर्क कुण्ठित हो जाते हैं। जैसा कि कठ-श्रुति कहती है—

"न नरेणावरेण प्रोक्त एष सुविज्ञेयो बहुधा चिन्त्यमानः।
अनन्यप्रोक्ते गतिरत्र नास्त्यणीयान् ह्यतर्क्यमणुप्रमाणात्" ॥१३॥[1]

अपि च—हे नचिकेत! चूँकि यह आत्मविषय अति गम्भीर है, अतः इस विषय में अपने तर्कमात्र से ही किसी सिद्धान्त पर नहीं पहुँच जाना चाहिए। अर्थात् हमारी समझ में ऐसा आता है-इस प्रकार का हमारापना तुम आत्मविषय में मत प्रविष्ट करो। हे प्रियतम! जो आगमशास्त्र के वेत्ता हैं-आप्त हैं उन्हीं का सिद्धान्त सत्यज्ञान को पैदा करने वाला है, अतः वही मान्य है। जिस मति को तुमने प्राप्त की है-हे नचिकेत! तुम बडे ही सत्यधृति हो अर्थात् सत्यज्ञान के लिए तुम्हारे में बडी ही धारणा-शक्ति है। अपि च—हे नचिकेत! मेरा विश्वास है कि आत्मा के विषय में पूछने वाला तुम्हारा जैसा प्रष्टा भी नहीं मिलना है। आत्मा के जिज्ञासु तुम्हारे जैसे कोई विरले ही होते हैं। जैसा कि कठ-श्रुति कहती है—

"नैषा तर्केण मतिरापनेया प्रोक्ताऽन्येनैव सुज्ञानाय प्रेष्ठ।
यां त्वमापः सत्यधृतिर्बतासि त्वादृग् नो भूयान्नचिकेतः प्रष्टा" ॥१४॥[2]

अपि च—हे नचिकेत! जिस आत्मा को तुमने जानने की इच्छा की है-वह अत्यन्त ही दुर्दर्श है, अर्थात् उसका प्रत्यक्ष बडी कठिनता से होता है एवं यह आत्मा लौकिक व्यवहारों से बहुत दूर अत्यन्त गहराई में छुपा हुआ है एवं यह आत्मा अपनी बुद्धि (शिरो) गुहा में ही बैठा हुआ है-ऐसे गुहा में छुपे हुए अनादि इस आत्मा को जो मनुष्य औपनिषद्-ज्ञान से पहचान जाता है-वह धीर मनुष्य हर्ष और शोक दोनों को छोड शान्तानन्द में लीन हो जाता है। जैसा कि कठ-श्रुति कहती है—

"तं दुर्दर्शं गूढमनुप्रविष्टं गुहाहितं गह्वरेष्ठं पुराणम्।
अध्यात्मयोगाधिगमेन देवं मत्वा धीरो हर्षशोकौ जहाति" ॥१५॥[3]

हे नचिकेत! चाहे पण्डित जी कितने ही बडे वक्ता क्यों न हो जाएँ-इस वक्तृत्व-शक्ति से (प्रवचन से) कभी भी यह आत्मतत्त्व नहीं मिल सकता है। चाहे मनुष्य कितना ही जबर्दस्त बुद्धि-वाला हो, चाहे कितना ही शास्त्रज्ञ हो-इस बुद्धि से किंवा वेदविद्या से यह आत्मा कभी समझ में नहीं आता है। अपि तु, जिसको यह आत्मा स्वयं वरण कर लेता है-बस, वही इस आत्मा को पहचान सकता है। जिसका अन्तःकरण शुद्ध एवं पवित्र हो जाता है-उसके हृदय में आत्मा स्वयं ही अपने

१–कठोप० १।२।८। २–कठोप० १।२।९।
३–कठोप० १।२।१२।

स्वरूप को फैला देता है । तात्पर्य्य यही है कि आत्म-प्रत्यक्ष के लिए शुद्धान्तःकरण की आवश्यकता है । जैसा कि कठ-श्रुति कहती है—

"नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन ।
यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैष आत्मा विवृणुते तनूं स्वाम्" ॥१६॥[1]

जो मनुष्य दुनियाँ के धन्धों में फँस रहा है—जो इन्द्रियों का दास हो रहा है, जो सदा सर्वदा दुश्चरित्र दुराचरण में रत रहता है, जो सदा कर्म्मणा अशान्ति में लीन रहता है, जो विषयों के धोखे में आ जाता है—जिसका मन जरा भी शान्त नहीं है—ऐसे मनुष्य को कभी भी आत्मसाक्षात्कार नहीं हो सकता । जो मनुष्य पूर्वोक्त दोषों को छोड देता है एवं जिसका प्रज्ञान शुद्ध हो जाता है—ऐसे शुद्ध प्रज्ञान से ही वह आत्मतत्त्व को प्राप्त हो जाता है । जैसा कि कठ-श्रुति कहती है—

"नाविरतो दुश्चरितान्नाशान्तो नासमाहितः ।
नाशान्तमानसो वापि प्रज्ञानेनैनमाप्नुयात्" ॥१७॥[2]

इस नचिकेताख्यान से स्पष्ट ही 'परलोक'-सत्ता सिद्ध हो जाती है ।

१४—प्रेत्यात्मसत्ता-सिद्धान्तः ।

मरने के बाद भी आत्मा रहता है-एतद्विषयक सिद्धान्त—

वादी ने असद्वाद के १० वें सूत्र में शङ्का की थी कि वस्तुतः मरने के बाद कोई आत्मा नहीं रहता ।[3] उसने आत्माभाव में सबसे बडी भारी युक्ति यह दी थी कि हम प्रत्यक्ष में देखते हैं कि रसना है, तभी उससे स्वाद लिया जाता है, चक्षु बिल है—तभी उसमें दर्शन-शक्ति रहती है । कर्ण विवर है—तभी उसमें शब्दस्थिति होती है । तो जिस प्रकार से तत्तद् गन्धादि आधेयों का आधार इन्द्रियों को अवश्य ही मानना पड़ता है—तद्वत् इस आत्मा का आधार भी तुम्हें अवश्य ही मानना पड़ेगा । इसका आधार शरीर से अतिरिक्त कोई तुम मान नहीं सकते । ऐसी हालत में तत्तदिन्द्रियों के जो कि आधार-स्वरूप थी, नष्ट हो जाने पर जैसे उन-उनकी वे सारी शक्तियाँ नष्ट हो जाती हैं एवं फिर कहीं उनकी सत्ता का गन्ध भी नहीं रहता है तथैव आत्मा का आधार-स्वरूप शरीर ही जब नष्ट हो जाता है तो फिर उसका आधेय क्योंकर बच सकता है ? अतः शरीर के नाश के साथ ही आत्मा का नाश होना युक्तिसंगत एवं प्रत्यक्षसिद्ध है, अतएव यही बात मान्य है—इस प्रश्न के उत्तर में हमें यही कहना है कि जो तुमने—**'जैसे इन्द्रियाँ अधिष्ठान के विना नहीं ठहरतीं तद्वत् यह आत्मा विना शरीर के नहीं रह**

१—कठोप० १।२।२३ । २—कठोप० १।२।२४ ।
३—द्रष्टव्य—संशयतदुच्छेदवाद हिन्दीविज्ञान-भाष्य द्वितीय (मध्यम) काण्ड असत्योपनिषत् पृष्ठ ११३ ।

सकता है'-यह कहा है-वह वस्तुतः बिलकुल ठीक है-अरे भाई ! हम कब कहते हैं कि विना शरीर के आत्मा रहता है। हमने तो पहले ही कह रखा है कि जब यह आत्मा इस स्थूलशरीर को छोडता है-उसी समय भूतानुशयों से इसका नया यातनादेह बन जाता है। अर्थात् भूतानुशय-निर्मित यातना-शरीर के आधार पर ही यह आत्मा लोकान्तर में गमन करता है, अतः विना शरीर के आत्मा नहीं रहता, इसलिए 'शरीरनाशानन्तर आत्मा अवश्य ही नष्ट हो जाता है'-यह कहना सिवाय पागलपन के और क्या हो सकता है ? जबकि हम स्थूलशरीरत्यागानन्तर सूक्ष्मशरीर मानते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यत्तूक्तमात्मा स विना न वर्ष्मणा स्यान्नेन्द्रियाणि स्युरधिष्ठितिं विना ।
तत्रोच्यतेऽस्त्येव तु तस्य यातनादेहं नु भूतानुशयानुभावितम्" ।।१।।

१५-प्रेत्य-संज्ञानिषेधप्रतिषेधः ।

मरने पर आत्मा कहीं नहीं जाता एवं उसकी सत्ता नहीं रहती-इसका खण्डन—

तुमने कहा था कि आत्मा बिलकुल अनित्यपदार्थ है-रथ के अवयवों के जुड़ने से जैसे उसमें विधरणशक्ति आ जाती है तथैव शरीर संघटन से इसमें एक चेतना पैदा हो जाती है। जिस प्रकार से अवयवसमष्टि के टूट जाने से रथ की विधरणशक्ति नष्ट हो जाती है एवं उस रथ का जो विधरणस्वरूप आत्मा था-वही रथ के साथ ही नष्ट हो जाता है, तथैव शरीरसमष्टि के टूटते ही यह शरीरावच्छिन्न चैतन्य भी यहीं नष्ट हो जाता है। वस्तुतः आत्मा कोई वस्तु नहीं है। इस विषय में तुमसे हमें ज्यादा मगजपच्ची नहीं करनी है। सिर्फ प्रामाणिकों के अनुभव को बतलाकर हम इस विषय को छोडते हैं।

जो रात-दिन परीक्षामार्ग में रत रहते हैं-ऐसे, अर्थात् परीक्षा करके उसके अन्तिम छोर तक जा पहुँचे हैं-ऐसे एवं जिन्होंने एतद्विषयक लाखों प्रमाण ढूंढ निकाले हैं-ऐसे, उन परीक्षमाण एवं सप्रमाण-महर्षियों ने आत्मा-सत्ता का निर्णय बतलाया है। उन विदितवेदितव्य महर्षियों का कहना है कि संसार के यावन्मात्र भूतों में चाहे वे जड़ हों या चेतन हों अवश्य ही यह रसस्वरूप 'अखण्ड' आत्मा रहता है। यह आत्मा भूतों में जिस प्रकार से रहता है-उसको श्रुति स्पष्ट ही बतला रही है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"आत्मानमाहुः खलु सप्रमाणा एषोऽविनाशीति परीक्षमाणाः ।
भूतेषु तिष्ठत्यखिलेषु सोऽयं यथा तथा श्रावयति श्रुतिर्नः" ।।१।।

जिस प्रकार से तिलों में तैल रहता है, दही में घी रहता है, सरोवर में पानी रहता है एवं अरणि में अग्नि रहता है-बस, तथैव यह आत्मा भी शरीर में ठीक उसी तरह उपलब्ध होता है। काम-

क्रोध-लोभ-मोह-मद-मात्सर्य्य-इन छओं के छोड देने पर जिसका अन्तःकरण निर्धूतकल्मष हो जाता है ऐसे मनुष्य सत्यदृष्टि से एवं तपसा ही इसको देखने में समर्थ हो सकते हैं। जैसा कि श्रुति कहती है—

"तिलेषु तैलं दधिनीव सर्पिरापः स्रोतःस्वरणीषु चाग्निः ।
एवमात्माऽऽत्मनि गृह्यतेऽसौ सत्येनैनं तपसा योऽनुपश्यति" ॥२॥[1]

काष्ठ के जर्रे-जर्रे में बैठा हुआ अग्नि जो कि काष्ठ उसका योनि है-उसमें स्वरूप से नहीं दिखलाई पड़ता एवं मन्थन से पहले उसके सूक्ष्मशरीर का नाश नहीं होता एवं वही काष्ठगत अग्नि मन्थनक्रिया से उसी काष्ठ में से प्रज्वलित होता हुआ उपलब्ध हो जाता है अर्थात् अग्नि का स्वरूप किंवा उसका प्रज्वलन काष्ठ में रहता हुआ भी जैसे मन्थन बिना नहीं दिखलाई पड़ता है, तथैव आत्मा और उसका विकास दोनों ही शरीर में यद्यपि स्थित हैं तथापि जब तक ओंकार से घर्षण नहीं किया जाता है, तब तक वह आत्मा किंवा उसका विकास दोनों ही शरीर में रहते हुए भी हमें स्वरूप से नहीं दिखलाई पड़ते हैं। जैसा कि श्रुति कहती है—

"वह्नेर्यथा योनिगतस्य मूर्तिर्न दृश्यते नैव च लिङ्गनाशः ।
स भूय एवेन्धनयोनिगृह्यस्तद्वोभयं वै प्रणवेन देहे" ॥३॥[2]

दूध के जर्रे-जर्रे में, बिन्दु-बिन्दु में जैसे घृत आप्लुत रहता है तथैव यावन्मात्र भूतों में व्याप्त इस आत्मा को सर्वव्यापी समझो। इस आत्मा का पहचानना केवल तप के आधार पर है। अर्थात् इस ब्रह्म का जो रहस्य है-वह अत्यन्तोग्रतपस्वी ही जान सकता है। तात्पर्य्य यही है कि संसार का कोई ऐसा पदार्थ नहीं जिसमें कि यह अखण्ड आत्मा न हो। जैसा कि श्रुति कहती है—

"सर्वव्यापिनमात्मानं क्षीरे सर्पिरिवार्पितम् ।
आत्मविद्यातपोमूलं तद्ब्रह्मोपनिषत् परम्" ॥४॥[3]

यह तो हुई अखण्डात्मा की बात-अब जिस आत्मा पर तुम्हारा सन्देह था-उस सखण्ड आत्मा के नित्यत्व में भी हम कुछ कह देते हैं—

एक तलाब पानी से लबालब भरा हुआ है। यह पानी ही इस तलाब की आत्मा है। यह तलाब का आत्मस्वरूप पानी सूर्य्य-किरणों द्वारा सूखकर वायुलोक में जाकर जैसे तलाब के नाश का कारण बन जाता है, तथैव शरीर का यह आत्मा (जीवात्मा) शरीर से बाहर निकलता हुआ शरीर के नाश का कारण बन जाता है। तात्पर्य्य यही है कि सरोवर में से जो पानी सूख जाता है-क्या तुम

१-श्वेताश्वतरोप० १।१५। २-श्वेताश्वतरोप० १।१३।
३-श्वेताश्वतरोप० १।१६।

कह सकते हो कि वह पानी दुनियाँ से नेस्तनाबूद हो गया ? हर्गिज नहीं । तुम्हें यही कहना पड़ेगा कि साहब ! कहीं पानी भी मरा करता है । वह तो सूर्य्यकिरणों द्वारा लोकान्तर (वायु में) चला गया है-जब वर्षाऋतु आएगी फिर वापस इसी तलाब में आ जाएगा । बस, ठीक यही बात आत्मा के विषय में समझनी चाहिए । जैसे पानी तलाब को छोडकर भी नष्ट नहीं होता-अपि तु, उस तलाब का स्वरूप ही नष्ट होता है, तथैव आत्मा शरीर को छोड देने पर भी नष्ट नहीं होता-अपि तु, यह शरीर ही नष्ट हो जाता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"आपो यथात्मा सरसो विशुष्का वायुं गताः स्युः सरसः क्षयाय ।
तथाऽयमात्मा वपुषो वपुष्टो बहिर्भवन् स्याद् वपुषः क्षयाय" ।।५।।

जिस नाशवान् रथात्मा का जिक्र तुमने किया है-वह आत्मा घड़ी की, रथ की किंवा आकाशीदीप की भले ही वैसी ही है अर्थात् आत्मा का जैसा स्वरूप तुमने बतलाया है-वैसा स्वरूप घड़ी, रथ एवं आकाशीदीप के आत्मा का हो सकता है-परन्तु इस शरीर का जो यह चेतन आत्मा है-वह उस रथादि की आत्मा से सर्वथा ही विलक्षण है एवं उनके आत्मा की तरह इस शरीरस्थ चेतन आत्मा का कभी भी नाश नहीं होता । रथ और शरीर के आत्मा का स्वरूप एकसा ही है-क्या तुम्हारा विवेक दोनों को एकसा ही समझता है ? यदि कहो हाँ-तो हम कहते हैं कि क्षमा कीजिए-ऐसे विवेकशालियों से हमें शास्त्रार्थ नहीं करना है-जो रथ और मनुष्य को एकसा समझते हैं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"कालज्ञयन्त्रस्य रथस्य वात्मा विहङ्गदीपस्य यथा तथाऽस्तु ।
अमुष्य देहस्य तु चेतनात्मा विलक्षणो नास्य कदापि नाशः" ।।६।।

रथ में जो आत्मा है-उसमें जाग्रत्-स्वप्न-सुषुप्ति, मोह, मूर्छा, मृति-ये छओं अवस्थाएँ आज तक नहीं देखी गईं । यदि शरीरात्मवत् रथात्मा होता तो कभी तो उसमें पूर्वोक्त अवस्थाओं का प्रत्यक्ष होता, अतः प्रत्यक्ष से एवं अनुभव से यह मानना पड़ेगा कि जैसा आत्मा इस शरीर में विभव करता हुआ-प्रतिभासित होता-वैसा हर्गिज हर्गिज-इस रथ में नहीं हो सकता । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"रथे य आत्मास्ति न तस्य जाग्रत् स्वप्नः सुषुप्तिर्मृतिमोहमूर्छाः ।
ततो रथे नास्ति तथाऽयमात्मा यथा शरीरे विभवन् स भाति" ।।७।।

हमने बतलाया था कि आकाशीदीप का जो आत्मा (लौ) है-वह उसके साथ ही नष्ट हो जाता है इसी पर वादी प्रश्न करता है-'इस आकाशीदीप के चौतरफ जो एक वायु के फटकारे को रोकने के लिए एक कागज का वातावरण लगाया जाता है-वही इस विहङ्गदीप (लौ) का शरीर है एवं उस आकाशीदीप के बीचों बीच में एक लौ है-वही उस शरीर का आत्मा है । जब वायु के प्रबल धक्के से वह आकाशीदीप टूट जाता है तो वह विहङ्गप्रदीप उसी क्षण अपने शरीर के नष्ट हो जाने से बुझ जाता है एवं साथ होमें वह शरीर (आकाशीदीप) भी गिरकर चूर-चूर हो जाता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यदस्ति वातावरणं विहङ्गप्रदीप एतद्धि शरीरमस्य ।
अर्चिस्तदात्मा निजयोनिनाशान्निर्वाणमेतीति वपुःप्रपातः" ॥८॥

तो जिस प्रकार से स्वशरीरनाश से विहङ्गप्रदीप-निर्वाणभाव को प्राप्त हो जाता है, तथैव भोजनस्वरूप अपने अध्यात्मयज्ञ के नाश से चेतनधारी मनुष्यों का जो यह आत्मा है–वह भी निर्वाण को प्राप्त हो जाता है। अर्थात् जब तक हम अन्नादि खाकर अध्यात्मयज्ञ करते रहते हैं–तभी तक शरीर की स्थिति रहती है–यदि यह यज्ञ बन्द हो जाए तो उसी समय इस शरीर की विच्युति हो जाए। तो बस, दीपवत् शरीर की जहाँ विच्युति हुई नहीं कि तद्वत् **'आत्मचिराग'**–बुझा नहीं। अतः दीपलौवत् यह आत्मा सर्वथा अनित्य एवं विनाशी है। इस प्रकार से बौद्ध लोग आत्मा को प्रदीपवत् बतलाते हुए–वे आत्मा का सर्वथा नाश बतलाते हैं। अर्थात् वे आत्मा को नाशवान् कहते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"स्वयज्ञनाशाच्च तथाऽयमात्मा निर्वाणमायाति सचेतनानाम् ।
इति प्रदीपानुविधि वदन्तो वैनाशिका आत्मविनाशमूचुः" ॥९॥

हमें हँसी आती है–उन भोले-भाले मुग्ध आत्मविनाशीपन्थियों पर, जो आत्मा को अनित्य मानते हुए भी एक ही आत्मा का पूर्वजन्म बतलाते हैं। उनका कहना है कि जब यह शरीर नष्ट हो जाता है तो वह आत्मा फिर अन्य शरीर को धारण करता है। जब ऐसा मानने से आत्मानित्यत्व सिद्धान्त पर आघात पहुँचता है तो इसका समाधान यह करते हैं कि यद्यपि है तो यह आत्मा अनित्य ही तथापि स्वकर्म्मजन्यसंस्कार की धारा के वश से इस अनित्य आत्मा को नाना जन्म ग्रहण करने पड़ते हैं। ज्यों ज्यों इसके कर्म्मबन्धन टूटते जाते हैं–त्यों-त्यों यह आकार में कम होता जाता है–अन्ततोगत्वा जब सारे कर्म्म नष्ट हो जाते हैं तो वह लौ निर्वाणभाव को प्राप्त हो जाती है। अर्थात् आत्मा नष्ट हो जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अथापि तैरन्यशरीरयोगोऽभ्युपेयते पूर्वशरीरनाशे ।
स्वकर्म्मसंतानवशात् तु नाना जन्मोत्तरं क्वाप्यपवर्गसिद्धिः" ॥१०॥

वे (वैनाशिक बौद्ध) कहते हैं कि भिन्न-भिन्न समय में एक ही विहङ्गमप्रदीप भिन्न-भिन्न वातावरणों (गुब्बारों) में परिवर्तित होता रहता है–तथैव यह आत्मा भिन्न-भिन्न समय में भिन्न-भिन्न शरीरों में परिवर्तित होता रहता है। अन्त में जब कर्म्मबन्धन टूट जाते हैं तो आश्रयनाशात् वह आत्मा भी नष्ट हो जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यथा प्रदीपः परिवर्त्यतेऽयं[1] भिन्नेषु वातावरणेषु काले ।
तथाऽयमात्मा परिवर्त्यमानो[1] भवत्यनेकेषु वपुःषु काले" ॥ ११॥

१–'परिवर्त्यतेऽयं' एवं 'परिवर्त्यमानो' के स्थान पर 'परिवर्त्ततेऽयं' एवं 'परिवर्तमानो' पाठ ठीक प्रतीत होता है (सं०)।

परन्तु हम इस प्रकार की दलीलों का सर्वथा खण्डन करते हैं-और साथ ही में दावे के साथ कहते हैं कि यह आत्मा जो कि अखण्ड है-नित्य है-अविनाशी है-कथमपि उस दीपशिखा से समता नहीं रखता। हमारा सिद्धान्त है कि वह आत्मा अवश्य नित्य ही है। कर्म्मजन्य-अतिशय के उसमें घुस जाने से तद्युक्त जो आत्मा है-उसकी स्थिरता ही हमें प्रतीत होती है। अर्थात् वही अखण्ड नित्य आत्मा कर्म्म के परिच्छेद के कारण दिग्देशकालावच्छिन्न होता हुआ भी अपने प्रातिस्विकस्वरूप से आज भी उसी नित्यभाव में विद्यमान है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"वयं वदामस्तु न चायमात्मा दीपार्चिषा साम्यमुपैत्यखण्डः।
तत्कर्म्मजन्यातिशयस्य तस्मिन्नुपाहितस्य स्थिरतां प्रतीमः" ।।१२।।

हम देखते हैं कि यह आत्मा बहुत काल से पहले अनुभूत बात का स्मरण कर लेता है। इस आत्मा का यही स्थिरभाव है। अर्थात् आत्मा नित्य है-उसका सबसे बडा भारी सुबूत यही है कि वह २० वर्षों पहले की बात का स्मरण कर लेता है। यदि आत्मा को प्रतिक्षण बदलता हुआ एवं अनित्य माना जाएगा तो इस अस्थिर आत्मा में पूर्वानुभूत वह संस्कार हो ही कैसे सकता है? जो आत्मा दूसरे क्षण में नष्ट हो जाता है-उस पर पूर्व के संस्कार क्योंकर एवं कहाँ ठहर सकते हैं? कदाचित् कहो कि संस्कारों की सन्तान-परम्परा चलती रहती है तो यह भी तुम्हारा केवल मिथ्या अभिमान ही है। जैसाकि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"पूर्वानुभूतं बहुभिः समाभिः स्मरत्यमुष्य स्थिर एष भावः।
नैवास्थिरे त्वात्मनि स स्थिरः स्यात् संतानतोक्तिस्तु वृथाभिमानः" ।।१३।।

अपि च-यदि उत्तरोत्तर प्रतिक्षण यह आत्मा नष्ट होता जाता है एवं नया-नया उत्पन्न होता जाता है तो इसमें एक अनुपपत्ति और आएगी-जिसका तुम उत्तर ही नहीं दे सकते। १० दिन पहले जिस बात का जिस आत्मा ने प्रत्यक्ष किया था-वह दूसरे क्षण नष्ट हो गया-अब जो आत्मा है-वह दूसरा ही है-अब हम पूछते हैं कि इस दूसरे आत्मा को पहली आत्मा के अनुभव का क्योंकर स्मरण हुआ? क्योंकि दूसरे के अनुभव का दूसरा स्मरण कथमपि नहीं कर सकता है-यह सिद्धान्त है। कदाचित् कहो की उन अनन्त आत्माओं के आदि और अन्त में परोवरीण कोई एक ऐसा पदार्थ है जो कि स्मरण करवा देता है तो बस, इसी में हमारी इष्टसिद्धि है-जिसको तुम अनिर्वचनीय परोवरीण मानते हो-उसी को हम **'आत्मा'** कहते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"संतायमाना यदि भिन्न-भिन्नाः परानुभूतं न परः स्मरेत् सः।
परोवरीणो यदि कश्चिदेकस्तदा तमात्मानमिह ब्रवीमि" ।।१४।।

—❀—

१६–मरणोत्तरमात्मनोऽसत्त्वे प्रमाणश्रुतेस्तात्पर्य्यनिर्णयः ।

मरने के बाद में आत्मा नहीं है (न प्रेत्य संज्ञास्ति)–इस प्रमाणश्रुति के तात्पर्य्य का निर्णय—

मरने के बाद आत्मा कोई वस्तु नहीं है–इस विषय में वादी ने तर्क करते हुए कहा था कि जबकि श्रुति स्पष्ट ही–**'न प्रेत्य संज्ञास्ति'**–कह रही है तो फिर आत्मसत्ता क्योंकर एवं कैसे मानी जा सकती है ? अतः श्रौतप्रामाण्यादपि 'आत्मसत्ता' त्याज्य है । हमारा इस विषय में इतना ही कहना है कि जिन्होंने **'न प्रेत्य संज्ञास्ति'** का तात्पर्य्य "संसार के यावन्मात्र प्राणियों का आत्मा मरने पर नष्ट हो जाता है एवं मरने के बाद–उस आत्मा की कोई चेष्टा नहीं रहती"–इस प्रकार का सामान्यतया प्राणिमात्र पर समझ रखा है–उनकी बुद्धि की जितनी तारीफ की जाए थोड़ी है । अरे भाई ! हम तुम से ५० दफे तो कह चुके कि ये सारे विषय किंवा श्रुतिप्रमाण पृथक्-पृथक् भिन्न-भिन्न अवस्थाओं का वर्णन करते हैं–न कि सारे श्रुतिवाक्य केवल एक ही विषय पर टूट पड़ते हैं । जो **'न प्रेत्य संज्ञास्ति'**–यह श्रुति-वाक्य है, उसे अकामयमानपुरुषपरक लगाना चाहिए । कामयमानपुरुष के लिए जो कि कामना-पूर्वक-आसक्तिपूर्वक कर्म्म करता है–उसके लिए–"जब इस मनुष्य के प्राण उत्क्रान्त होते हैं तो प्राण के साथ ही सारे गौणव्यापार भी उत्क्रान्त हो जाते हैं"–ऐसा श्रुति कहती है–**'प्राणमनूत्क्रामन्तं सर्वे प्राणा अनूत्क्रामन्ति'** । यह कहकर फिर अकामयमानपुरुष के लिए कहती है कि–**अथोऽकामयमानो–इत्यादि–एवं–'न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति इहैव समवलीयन्ते'**—इति ।

पूर्वोक्त श्रुतियों से स्पष्ट ही साबित हो जाता है कि जो अनासक्तिपूर्वक कर्म्म करता है–ऐसा जो अकामयमान पुरुष है–उसके प्राणों का उत्क्रमण नहीं होता । क्योंकि कर्म्मबन्धनाभावात् उसमें उत्क्रान्ति एवं गति उपपन्न ही नहीं हो सकती, अतः जो अकाम आत्मा है–उसके लिए–**'न प्रेत्य संज्ञास्ति'**–यह वाक्य है न कि सामान्यतया प्राणिमात्र के लिए । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यत्तु प्रवक्ति स्म स याज्ञवल्क्यो न 'प्रेत्य संज्ञेति' तदस्त्यकामे ।
वाक्यं, य आत्मा क्वचिदस्त्यकामो न प्रेत्य संज्ञा भवतीह तस्य" ॥१५॥

इस पृथिवीमण्डल पर जो अकामयमान आत्मा है, जो यावज्जीवन निष्काम कर्म्म करता है–उस मनुष्य के प्राण (मुख्यप्राण) कहीं भी स्थानान्तर में उत्क्रान्त नहीं होते हैं । अपि तु, ऐसे मनुष्यों का तो यहीं समवलय हो जाता है । सर्वकर्म्मबन्धनविनिर्मुक्त होता हुआ, अतएव शुद्ध ब्रह्मस्वरूप बनता हुआ–यह उस व्यापक ब्रह्म में यहीं का यहीं लीन हो जाता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यः कश्चनाकामयमान आत्मा प्राणा न तस्य क्वचिदुत्क्रमन्ते ।
संभाव्यतेऽत्रैव लयस्तु तेषां ब्रह्मैव तद् ब्रह्म तदापि याति" ॥१६॥

हमने आत्मा कई प्रकार के बतलाए थे–उनमें से जो परात्पर एवं निर्विशेष नाम का रसस्वरूप आत्मा है–वह तो सर्वथा शास्त्रानधिकृत है–अर्थात् अनिर्वचनीय है । पूर्व प्रकरण में संसार में व्यापक

जिस अखण्डात्मा का हमने जिक्र किया था–वह यही परात्पर एवं निर्विशेष 'रस' है, अतः हम इन दोनों को ही छोडते हैं । तीसरा आत्मा है–चिदात्मा, जिसे कि अव्ययात्मा भी कहते हैं । यही मुख्य आत्मा है–जो कि व्यापक है एवं असीम है । इस चिदात्मा में मायाबल के कारण कामना पैदा होती है । अर्थात् यद्यपि यह चिदात्मा प्रातिस्विकरूपेण सर्वथा अब भी निष्काम ही है–परन्तु मायाबल के कारण यह सकाम एवं परिच्छिन्न बना दिया जाता है । हमारे शरीर में स्थिर यह चिदात्मा कामना करता है तो सोमरस से अन्वित हो जाता है । अर्थात् शरीरस्थ चिदात्मा की कामना से ही शरीर में चान्द्ररस आ जाता है–जिसे कि 'महानात्मा' कहते हैं । एवमेव वही चिदात्मा अपनी कामना से ही सूर्य्यरसयुक्त हो जाता है । अर्थात् यही सूर्य्यरस को शरीर में ला 'विज्ञानात्मा' का निर्म्माण कर देता है एवं यही चिदात्मा अपनी इच्छा से "भौम रस" से युक्त हो जाता है । अर्थात् इसी की इच्छा से पार्थिव प्राण से प्रज्ञानात्मा बन जाता है । इस प्रकार से यह चिदात्मा अपनी कामना से महान्-विज्ञान एवं प्रज्ञान से युक्त हो जाता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"मुख्यो य आत्मा परमश्चिदात्मा स कामतः सोमरसान्वितः स्यात् ।
स कामतः सूर्य्यरसान्वितः स्यात् स कामतो भौमरसान्वितः स्यात्" ।।१७।।

दिग्देशकालावच्छिन्न ऐसे ये तीनों (सोम-सूर्य्य-भौम) रस अपने योग से उस असीम चिद्स्वरूप भूमायुक्त अव्ययात्मा में संलग्न हो जाते हैं । चिदात्मा अव्यय को कहते हैं–यह हम पूर्व में बतला आए हैं । यह चिदात्मा सर्वथा असीम एवं असंग है । इस चिदात्मा में दो प्रकार की चिति उत्पन्न होती है–१–अन्तश्चिति, २–बहिश्चिति । अर्थात् एक बल तो ऐसा होता है जो इस चिदात्मा पर अपना चिनाव कर उसके स्वरूप को ढक लेता है एवं उस असीम अव्यय को समीप बना डालता है । बल को वैदिक परिभाषा में 'कर्म्म' कहते हैं । यह कर्म्म जो कि इसके स्वरूप को ढक कर इसे परिच्छिन्न बना डालता है–प्रवृत्त्यात्मक कहलाता है । इस कर्म्म से सिसृक्षा होती है, परन्तु दूसरा बल ठीक इसके विरुद्ध है जो कि इस अव्यय के उस आवरण को हटाकर उसको अपनी असली हालत में लियाता है । यह बल 'मुक्तिसाक्षी' कहलाता है । इस प्रकार से इस विरुद्ध बलद्वय के कारण ही–सिसृक्षा और मुमुक्षा हुआ करती है । चेतना इस अव्यय पर कर्म्म का चिनाव किया करती है–बस, इसीलिए उस अव्यय को 'चिदात्मा' कहते हैं । चेतना अव्यय पर चयन करवाने वाली है एवं अव्यय पर चयन होता है । चेतना एवं चिदात्मा एक ही वस्तु है–यह वेदान्तमत भ्रममूलक समझना चाहिए । वस्तुतः चेतना बिलकुल दूसरी वस्तु है एवं चिदात्मा बिलकुल दूसरी वस्तु है । अस्तु, प्रकृत में हमें यही बतलाना है कि पूर्वोक्त रसत्रय अपने ही योग से उस असीम भूमा में जाकर संलग्न हो जाते हैं । अपने ही योग से हो जाते हैं–इसका तात्पर्य्य यही है कि इनके योग होने में केवल वह अन्तश्चिति और बहिश्चिति ही कारण है । अव्यय आज भी शुद्धरूप से असंगरूप से स्थिर है । ये रस खुद ब खुद उसमें जाकर चिपकते हैं । इसी अभिप्राय को लेकर कहते हैं कि यह परिच्छिन्नतम रसत्रय उस असीम एवं भूमायुक्त चिदात्मा ने खुद ब खुद संलग्न होकर प्रातिस्विक रूप से स्वात्मना आज भी असीम ही रहते हुए उस अव्यय को परिच्छेदयुक्त बना डालते हैं । जैसे आकाश का परिच्छेद घड़ों द्वारा कर दिया जाता है । आकाश के जर्रे-जर्रे में वायु घुसा हुआ है–परन्तु

क्या आकाश ससंग है ? हर्गिज नहीं । एवमेव घट के परिच्छेद से क्या वाकई आकाश परिच्छिन्न एवं व्याप्य हो जाता है ?-सर्वथा नहीं । आकाश पहले भी वैसा ही था एवं आज भी वैसा ही है । बस, ठीक इसी तरह इस अव्यय को यह रसत्रय घटवत् परिच्छिन्न सा कर देते हैं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अमी परिच्छिन्नतमास्त्रयो रसा असीम्नि चिद्भूम्नि हिताः स्वयोगतः ।
दधत्यवच्छेदमसन्तमात्मना घटो घटव्योम्नि यथाऽवकल्पते" ।।१८।।

यह तो हुई सृष्टिसाक्षी कर्म्म की बात-अब लीजिए—निवृत्त्यात्मक कर्म्म का विवेचन—

जिस प्रकार से प्रवृत्त्यात्मक बल से इस चिदात्मा ने रसत्रय को ग्रहण कर अपने को परिच्छिन्न एवं ससीम बना डाला था-वही चिदात्मा निवृत्त्यात्मक कर्म्म के प्रभाव से (अर्थात्-अन्नपरित्याग से) उन पूर्वोक्त आए हुए रसत्रयों के बिलकुल नष्ट हो जाने से वह विशुद्ध चिदात्मा-मात्र अपने स्वरूप में बाकी बच जाता है । अर्थात् जिस प्रवृत्त्यात्मक कर्म्म द्वारा वह अव्यय परिच्छिन्न हो गया था-वही निवृत्त्यात्मक कर्म्म द्वारा सारे परिच्छिन्नों से रहित होकर अपने शुद्ध स्वरूप में अवशिष्ट रह जाता है । बस, इसे ही क्षीणोदर्क मुक्ति कहते हैं । जो कि अपरामुक्ति नाम से भी प्रख्यात है । तात्पर्य्य यही है कि जो निवृत्त्यात्मक कर्म्म से सारे प्रपञ्चों को छोड देता है-वह शुद्धरूप में बचकर उसी व्यापक ब्रह्म में लीन हो जाता है । जो व्यापक वस्तु है उसमें गति नहीं हुआ करती । तो बस, जब यह चिद्ब्रह्म निरावृत हो जाता है, उसके सारे परिच्छेद टूट जाते हैं, तो यह चिद्ब्रह्म उस व्यापक चिद्ब्रह्म में लीन हो जाता है । क्या घट-परिच्छेद के टूटने पर तद्गत आकाश को लोकान्तर में जाना पड़ता है ? हर्गिज नहीं । तो बस, घड़े के टूटते ही जैसे घटाकाश वहीं उस व्यापक में लीन हो जाता है, तथैव परिच्छेद के टूटते ही यह चिद्ब्रह्म उस व्यापक चिद्ब्रह्म में वहीं का वहीं लीन हो जाता है । बस, ऐसे मनुष्यों के लिए ही भगवान् याज्ञवल्क्य ने 'न प्रेत्य संज्ञास्ति'-यह कहा है । इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"तेषां रसानामपवर्जनादिदं विशुद्धचिन्मात्रमिहावशिष्यते ।
विभौ गतिर्नास्ति ततो निरावृतं चिद्ब्रह्म चिद्ब्रह्म तदाऽपि याति तत्" ।।१९।।

जो मनुष्य सत्कर्म्म के प्रभाव से ऐहलौकिक कामनाओं को नहीं चाहता है-अर्थात् पार्थिव पदार्थों में आसक्ति नहीं रखता है-ऐसे मनुष्य से वे पार्थिव रस सर्वथा अलग हो जाते हैं । अर्थात् आसक्त्य-भावात् पार्थिव पदार्थों के आकर्षण से वह अनासक्त पुरुष बाहर निकल जाता है । इस प्रकार से पार्थिव पकड़ से अलग होता हुआ जब यह आत्मा उत्क्रमण करता है तो स्वर्गलोक में पहुँच कर तद्गत सुखों का भोग किया करता है । अर्थात् जो २१ वें स्थान पर पहुँच जाता है-वह वापस नहीं आता है । पार्थिव आकर्षणराहित्यात् इस पुरुष का वापस पृथिवीलोक में आगमन नहीं होता । इस प्रकार से पृथिवीलोक के बन्धन से छुटा हुआ यह मुक्तात्मा है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यो नैहिकान् कामयते तु कामान् ततोऽपवृक्ताः पृथिवीरसाः स्युः ।
स्वर्ग्यान् स कामान् लभतेऽथ पृथ्व्यां नैतस्य जन्मास्ति, स मुक्त आत्मा" ॥२०॥

यदि क्रमशः स्वर्गलोक के पदार्थों से भी वह मुक्तात्मा विरक्त होने लगता है-तो जो द्युरस है-अर्थात् सौर पदार्थ हैं-वे भी इससे अलग होने लगते हैं । अन्ततोगत्वा सारे द्युपदार्थों के आकर्षण से यह पुरुष बाहर निकल जाता है । इस प्रकार से वह पुरुष उस सूर्य्य से भी ऊपर जो २५ के ऊपर अमानव विद्युत् ब्राह्मणस्पत्यलोक है- वहाँ पहुँच कर उस लोक को अपना लोक बनाता हुआ-पृथिवी और सूर्य्य दोनों में ही भोगार्थ वापस नहीं लौटता है । अर्थात् अमानव पुरुषत्व के प्राप्त होने पर सूर्य्य और पृथिवी दोनों की पकड़ से वह अलग हो जाता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"नामुष्मिकान् कामयते च कामान् ततोऽपवृक्ता द्युरसा अपि स्युः ।
स ब्राह्मणस्पत्यमितः स्वलोकं पृथ्व्यां च सूर्य्ये च न याति भोगम्" ॥२१॥

वहाँ पर पहुँच कर अशेष कामनाओं को अर्थात् 'आत्मकामना' (मैं हूँ) को छोडकर वह अपने शुद्ध चिदात्मा-भाव को प्राप्त हो जाता है एवं सर्वकर्म्मविनिर्मुक्त हो नामरूप का परित्याग कर यह जीवाव्यय पराव्यय के साथ एकीभाव को प्राप्त हो जाता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है-

"कामैरशेषैरपवृज्यमानः संपद्यते शुद्धतरश्चिदात्मा ।
विहाय कर्म्माणि च नामरूपे पराव्ययेनैति स एकभावम्" ॥२२॥

इसी अभिप्राय से श्रुति कहती है—

"गताः कलाः पञ्चदश प्रतिष्ठा देवाश्च सर्वे प्रति देवतासु ।
कर्माणि विज्ञानमयश्च आत्मा परेऽव्यये सर्व एकीभवन्ति" ॥[1]

अपि च—और भी सुना जाता है—

"यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते कामा येऽस्य हृदि स्थिताः ।
अथ मर्त्योऽमृतो भवत्यत्र ब्रह्म समश्नुते" ॥२३॥

॥ इति क्षीणोदर्कमुक्तिविवेचनम् ॥

—❀—

१-मुण्डकोपनिषत् ३।२।७ ।

अथ भूमोदर्कमुक्ति-विवेचन प्रारम्भ—

एक प्रकार से उस आत्मा की परा गति बतला दी–अब दूसरे प्रकार से बतलाते हैं—

संसार में केवल एक चित् ही प्रकृति है। अर्थात् संसार में मूलभूत तत्त्व केवल 'चित्' ही है। यह चित् ही ससार की प्रकृति है। मिट्टी, जल, आग, पत्थर–इत्यादि जितने भी भाव (पदार्थ) हैं–वे सब इस चित् के ही हैं। अर्थात् इसी चित् प्रकृति से ये सब भाव बने हुए हैं एवं खट्टा-मीठा, तिक्त, सूर्य्यरस (विज्ञान), सोमरस (महानात्मा), पार्थिवरस (प्रज्ञानात्मा)–इत्यादि जितने भी रस हैं–वे अविद्या के कारण अर्थात् प्रवृत्यात्मक कर्म्म के कारण-बहिश्चिति के कारण इसी चित् प्रकृति से ही उत्पन्न होते हैं। परन्तु ठीक इसके विरुद्ध यदि विद्या का प्रयोग किया जाता है–अर्थात् निवृत्त्यात्मक कर्म्म प्रयोग किया जाता है तो अन्तश्चिति के प्रभाव से प्रतिसञ्चरक्रम द्वारा ये सारे पदार्थ अपने उसी प्रकृतिस्वरूप में परिणत हो जाते हैं। वही प्रकृति ही तो आग, मिट्टी, पानी बनी हुई थी, जब प्रतिसञ्चर क्रम होता है तो वे सारे पदार्थ चित्-स्वरूप ही बन जाते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अथापि वा चित् प्रकृतिः, समस्तो भावश्चितः, सर्वविधा रसास्ते।
अविद्यया संप्रभवन्ति, विद्यातिशय्यतः स्वां प्रकृतिं गताः स्युः" ॥२४॥

इस प्रकार से विद्यातिशय से क्रमशः उस मनुष्य की सारी कामनाएँ नष्ट हो जाती हैं–अर्थात् वह आसक्ति से सर्वथा अलग हो जाता है एवं उसके सारे रस (हाड-माँस-खून इत्यादि का) प्रतिसञ्चर-क्रम से उसी चिद्रूपता को प्राप्त हो जाते हैं। बस, ऐसी अवस्था में उसके सारे प्राण यहीं उस अपनी प्रकृति में लीन हो जाते हैं। इस प्रकार से जो चिदात्मा छोटा सा था–वही सारे पदार्थों के ब्रह्मभाव में परिणत हो जाने से 'भूमा' में परिणत हो जाता है। बस, यही भूमोदर्क-मुक्ति है। बस, ऐसे मनुष्यों के लिए ही भगवान् याज्ञवल्क्य ने यह कहा है–**'न प्रेत्य संज्ञास्ति', 'न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति इहैव समवलीयन्ते'**।

अतः इस पर संशय करना अपनी बुद्धि का दिवाला निकालना है। इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"विद्यातिशय्यात् क्रमशश्च कामाः परा हताः स्युर्निखिला रसास्ते।
चिद्रूपतां यान्ति, ततोऽखिलास्ते प्राणा इहैव प्रलयं व्रजन्ति" ॥२५॥

अपि च श्रुति स्पष्ट ही ऐसे पुरुषों का समवलय बतलाती है—

"विद्यया तदारोहन्ति यत्र कामाः पराहताः।
न तत्र दक्षिणा (पितृपथानुगामिनः) यन्ति नाविद्वांसस्तपस्विनः" ॥२६॥

॥ इति भूमोदर्कमुक्ति-विवेचनम् ॥

१७–प्रेत्यात्मनः सुखदुःखावश्यंभावः ।

आत्मा के शरीर से बाहर निकल जाने पर भी आत्मा को अवश्य ही सुखदुःख का अनुभव—

वादी ने शङ्का की थी कि वस्तुतः न कोई आत्मा है और न उसका परलोक-गमन होता है और न उसे कहीं सुख-दुःख ही मिलते हैं। केवल स्वार्थान्ध मनुष्यों ने स्वार्थ के वशीभूत होकर ऐसे-ऐसे मिथ्या ढोंग रच रखे हैं। वस्तुतः न कोई आत्मा है और न उसकी गति है।

इस प्रकार की शङ्का करने वाले वादी को अब तक के कथन से यह तो अवश्य ही मालूम हो गया है कि हाँ! शरीर से अतिरिक्त कोई आत्मा अवश्य ही है। तो बस, जब आत्मसत्ता स्वीकार कर ली जाती है–तो फिर "मरने पर न कोई आत्मा है और न कोई सुख-दुःख ही का अनुभव करता है–यह केवल प्रलापमात्र है"–यह कहना हमारे खयाल से वाकई अज्ञानता से किया हुआ केवल उन्मत्तप्रलापमात्र है। क्योंकि यदि शरीर छोड देने पर भी आत्मा यदि कोई है–तो फिर इस आत्मा को सुख-दुःख न भोगना पड़े–यह बात सर्वथा असंभव है। इसी अभिप्राय से श्रुति कहती है–**'न ह वै सशरीरस्य सतः प्रियाप्रिययोरपहतिरस्ति'**[1]। अर्थात् जब तक आत्मा शरीर से परिच्छिन्न रहता है–तब तक वह सुख एवं दुःख से विनिर्मुक्त नहीं हो सकता। तो तात्पर्य्य यही है कि यदि आत्मसत्ता मान ली जाती है तो सुख-दुःखानुभव का खण्डन कथमपि नहीं किया जा सकता। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यत्तूच्यते प्रेत्य सुखं न दुःखं स नूनमज्ञानकृतः प्रलापः।
आत्मास्ति चेत् प्रेत्य, तदास्य न स्याद् दुःखं सुखं वेति न संभवोस्ति" ॥१॥

जब यह आत्मा शरीर से बाहर निकलता है तो इसमें मन रहता है, इन्द्रियाँ रहती हैं, भूतानुशय रहता है, गौणप्राण सहित मुख्यप्राण रहता है, अध्यक्ष विज्ञानात्मा रहता है, विद्या रहती है, पूर्व प्रज्ञा रहती है एवं कर्म्मसंस्कार (अनुभवायित संस्कार) रहते हैं। इस प्रकार से समना, सकरणग्राम, सभूतग्राम, गौणप्राणसहित, समुख्यप्राण, साध्यक्ष, सविद्य, सप्रज्ञ एवं सकर्म्म–यह आत्मा शरीर से बाहर निकलता है–यह महर्षि कहा करते हैं। अर्थात् आत्मा इतने परिकरों को साथ लेकर शरीर से बाहर निकलता है। ऐसी हालत में जबकि इन्द्रियाँ उसके साथ रहती हैं–तो फिर वे निर्विषयक कैसे रह सकती हैं? आँख रहने पर विषय न दिखलाई पड़े–यह नहीं हो सकता। श्रोत्र रहते शब्द न सुनाई पड़े–यह गलत है। घ्राण रहते गन्ध न आवे–यह मिथ्या तर्क है। जिह्वा रहते स्वाद न आवे–यह वञ्चना है। मन रहते सुख-दुःख का अनुभव नहीं होता है–यह कहना पागलपन है। बुद्धि रहते **'अहं जानामि'**–यह प्रत्यय नहीं होता है–ऐसा कहना 'सपुत्रा स्त्री बन्ध्या' है–ऐसा कहने के बराबर है। अतः सिद्धान्त समझो कि उस आत्मा में–इन्द्रियों की तत्तद्विषयों में अवश्य ही वृत्तियाँ रहती हैं एवं मन और बुद्धि से सुख और

१–छान्दोग्योप० ८।१२।१।

दुःख का अवश्य ही अनुभव होता है, अतः 'मरने के बाद आत्मा को कोई सुख-दुःख नहीं होता'–यह कहना नितान्त भ्रान्तिमूलक है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"प्रेत्यैष आत्मा समनाः सहेन्द्रियः संस्कारवानित्यवदन् महर्षयः।
तत्रेन्द्रियाणां विषयेषु वृत्तयः स्युर्वेदनीये मनसस्तथा धियः" ॥२॥

—❀—

१८–सांपरायिकाणां गति-मार्ग-लोकानां नान्तरीयकता।

जो इस शरीर को छोड देते हैं–उन आत्माओं के गति-मार्ग एवं लोकों की नान्तरीयकता—

जब शरीर से अतिरिक्त 'कोई आत्मा है'–यह मान लिया जाता है–तो फिर इस आत्मा की गति, मार्ग एवं लोकादि भी अवश्य ही सम्भव हो सकते हैं। अरे भाई! यदि आत्मा शरीर से अतिरिक्त है एवं जिस समय यह इस शरीर को छोडता है तो कहीं न कहीं तो उसका जाना मानोगे कि नहीं? बस, शरीर से निकल कर जिधर हो के वह जाता है–उसे ही 'मार्ग' कहते हैं एवं जहाँ जाकर वह स्थित होता है–उसे ही 'लोक' कहते हैं। क्या आत्मा निकलकर किसी मार्ग पर आरूढ नहीं होता? क्या आत्मा मार्ग तय करके कहीं ठहरता नहीं? तो बस, जो उसका रास्ता है–उसे ही हम 'मार्ग' कहते हैं एवं जहाँ जाके वह ठहरता है–उसे ही हम 'लोक' कहते हैं। स्व-स्वकर्म्मानुसार कोई अच्छे स्थान पर जाता है–कोई बुरे स्थान पर जाता है। इस अच्छे और बुरे स्थानों को ही हम स्वर्ग एवं नरक शब्द से कहा करते हैं। जबकि यह बात सायिन्स से (विज्ञान से) तर्क से एवं प्रमाण से सिद्ध है तो फिर केवल 'स्वर्ग' और 'नरक' एवं 'परलोक' 'देवयान' 'पितृयाण'- आदि शब्दों से ही तुम्हें चिड़ क्यों है? आखिर तुम भी तो इनका कुछ नाम रखोगे कि नहीं। तात्पर्य्य यही है कि ऐसे सत्यव्यवहार का अपलाप तुम भी नहीं कर सकते–तुम्हें भी गति आदि अवश्य ही माननी पड़ेगी। इसी अभिप्राय से कहते हैं—

"जब आत्मा अपने स्थान से च्युत होता है तो इसे ही 'गति' कहते हैं एवं जिस रास्ते से वह जाता है–वह 'मार्ग' कहलाता है एवं जहाँ जाकर उस आत्मा की स्थिति हो जाती है–गति की निवृत्ति हो जाती है–वही 'लोक' कहलाता है"। क्या आत्मसत्ता स्वीकार करने पर इनमें सन्देह रह जाता है? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"आत्मास्ति चेत् तस्य गतिश्च यात्रा मार्गश्च लोकोऽपि च संभवेयुः।
स्थानच्युतिस्तस्य गतिः स लोको यत्र स्थितिर्यत्र गतेर्निवृत्तिः" ॥१॥

जैसा मार्ग होता है–वैसी ही गति होती है अर्थात् यदि मार्ग उत्तम होता है तो गमन में भी सुभीता रहता है। यदि सड़क साफ है तो फिर चलने में कोई तकलीफ मालूम नहीं होती एवं मार्ग अच्छा है तो लोक भी अच्छा ही मिलेगा–क्योंकि अच्छे लोक का मार्ग भी अच्छा ही होता है। तो बस, इस

प्रकार से मार्ग के भेद से गति और लोक का भेद हो जाता है। अर्थात् जैसा मार्ग होता है-तदनुसार ही लोक-प्राप्ति एवं गति होती है एवं लोक के भेद से गति और मार्ग में भी भेद हो जाता है। यदि स्वर्ग में जाना है तो अवश्य ही गति और मार्ग दोनों ही उत्तम होंगे। क्योंकि स्वर्ग की सड़क एवं वहाँ का गमन दोनों ही अत्यन्त सुखद होते हैं। गति के भेद से मार्ग और लोक का भेद हो जाता है जो जिस गति से जाता है-उसे तदनुसार ही लोक और मार्ग मिलता है। यदि सुषुम्णा से गति होती है तो यह सीधा ब्रह्मपथ में होकर ब्रह्मलोक में चला जाता है। इस प्रकार से यह गति, मार्ग एवं लोक-तीनों ही परस्पर सर्वथा अन्योन्याविनाकृत हैं। जैसी गति होती है-वैसा ही मार्ग मिलता है। जैसा मार्ग मिलता है-वैसी ही गति होती है-जैसा लोक मिलता है-वैसी ही गति होती है। तीनों का कनेक्शन बिलकुल जुड़ा हुआ है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"मार्गप्रभेदाद् गतिलोकभेदो लोकप्रभेदाद् गतिमार्गभेदः।
गतिप्रभेदाच्च तयोः प्रभेदो नान्योन्यमन्योन्यविनाकृतं स्यात्" ॥२॥

———❀———

१६–मार्गारम्भणानि।

मार्ग के आरम्भक—

शरीर से आत्मा के बाहर निकलकर मार्गारूढ होने के कुल ५ ही कारण हैं। यदि इन पाँचों ही कारणों को निकाल दिया जाता है तो फिर इस आत्मा की गति वगैरह कुछ नहीं होती-अपि तु, यह आत्मा यहीं का यहीं लयभाव को प्राप्त हो जाता है-इसी आत्मा के लिए श्रुति कहती है-**'न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति इहैव समवलीयन्ते'**। परन्तु जिसमें ये पाँच कारण मौजूद रहते हैं-उनको अवश्य ही लोकान्तरगमन करना पड़ता है। वे पाँचों मार्गारम्भण ये हैं-१-कर्म्म, २-काल, ३-शरीर नाड़ियाँ, ४-अन्तरिक्ष नाड़ियाँ एवं ५-आतिवाहिक। बस, इन पाँचों से क्लृप्त जो एक मार्ग है-उसी मार्ग से यह आत्मा इस स्थूलशरीर को छोडकर सूक्ष्मशरीर धारण कर परलोक में जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"कर्म्माणि कालाश्च शरीरनाड्योऽन्तरिक्षनाड्योऽप्यतिवाहकाश्च।
एभिः कृतः पञ्चभिरस्ति योऽध्वा तेनायमात्मा क्रमते परत्र" ॥३॥

जिस प्रकार से पूर्वोक्त पाँचों गति में निमित्त हैं तथैव यह विद्या भी कर्म्मगति में ही निमित्त पड़ती है। परन्तु वह आत्मस्वरूप ही है। तात्पर्य्य इसका यही है कि जो कर्म्म हैं-उनसे आत्मा पर चिनाव होता है-होते-होते इस प्रवृत्त्यात्मक कर्म्म से इस विद्यास्वरूप आत्मा का स्वरूप बिलकुल आवृत हो जाता है। बस, इस कर्म्मातिशय के कारण ही इस आत्मा को परलोक में जाना पड़ता है। परन्तु प्रवृत्त्यात्मक कर्म्म से ठीक विरुद्ध निवृत्त्यात्मक विद्यासमुच्चितकर्म्म का प्रयोग किया जाता है तो वह

आत्मगति प्रतिकूलित हो जाती है अर्थात् इस विद्यासमुच्चितकर्म्म से आत्मा गतिबन्धन से छूटने लगता है—होते-होते जब सर्वकषायविनिर्मुक्ति हो जाती है तो वह आत्मा शुद्ध अपने आप विद्यास्वरूप में चमकने लगता है। कहना हमें यही है कि यह जो विद्या है—वह स्वतःप्रकाशी है तथापि जब एतद्युक्त (विद्या-युक्त) कर्म्म किया जाता है तो आत्मा की गति विरुद्ध हो जाती है—बस, इसी अभिप्राय से विद्या को कभी प्रवृत्तिकर्म्मवत् गति में निमित्त बतलाया है। वस्तुतः इससे गति की निवृत्ति हो होती है। जब सारे कर्म्म नष्ट हो जाते हैं तो यह विद्यामय आत्मा कर्दमरहित हीरे की माफिक चमकने लगता है—इसी अभिप्राय से कहते हैं—विद्या के कारण प्रवृत्त्यात्मक कर्म्मबल धीरे धीरे नष्ट होने लगता है। इस प्रकार से यह निवृत्त्यात्मक आसक्तिरहित नैष्कर्म्यविद्या उस आत्मगति को रोक-कर उसे वापस लौटा देती है। अर्थात् आत्मा को अपने स्वरूप में ले आती है। इस प्रकार से यद्यपि है—विद्या गति की विरोधिनी तथापि वापस लौटना भी चूंकि गति ही कहलाता है—इस अभिप्राय से कर्म्मवत् विद्या को भी गति में निमित्त बतला दिया गया है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"विद्यापि कर्म्मेव गतौ निमित्तं प्रपद्यते किन्तु तदात्मरूपम्।
विद्यावशात् कर्म्मबलापकर्षो नैष्कर्म्यविद्याऽऽत्मगतिं रुणद्धि" ॥४॥

—※—

२०—कर्म्माणि।

कर्म्म—

अब क्रमशः उन पाँचों मार्गारम्भणों का विवेचन करते हैं—

संसार में जो कर्म्म-कर्म्म करके उद्घोष मच रहा है, वस्तुतः वह कर्म्म कोई सत्ता-सिद्ध पदार्थ नहीं। कर्म्म केवल भातिसिद्ध पदार्थ है। कर्म्म का स्वरूप यही है—इस प्रकार से **'इदमित्थमेव'** कभी नहीं कहा जा सकता। वस्तुतः देश-काल-पात्र-द्रव्य एवं **श्रद्धा**—इन पाँचों के मेल से जो एक व्यापार होता है—वह जिस नये संस्कार को पैदा कर देता है—वही **'कर्म्म'** शब्द से कहा जाता है। यदि इन पाँचों में से एक भी निकाल दिया जाता है तो उसी समय कर्म्म का स्वरूप नष्ट हो जाता है एवं वह कर्म्म **'अकर्म्म'**-रूप में परिणत हो जाता है। सत्य-अहिंसा-दान-इन्द्रियनिग्रह इत्यादि जो १० धर्म्म मान रखे हैं—वे इन्हीं पाँचों देशकालादि पर निर्भर हैं। जिस समय निर्दोषी ब्राह्मण के प्राण बचते दीखते हैं—वहाँ पर शास्त्रकार सत्य का खण्डन एवं असत्य का विधान करते हैं। अर्थात् ऐसे स्थल पर वही सत्य असत्य हो जाता है एवं वही असत्य सत्य हो जाता है। एवमेव एक के वध से यदि १०० आदमियों के प्राण बचते दीखते हैं तो ऐसे समय में शास्त्रकार उसका करना अहिंसा में दाखिल होना बतलाते हैं। तात्पर्य्य यही है कि वस्तुतः धर्म्म-कर्म्म का कोई नियतस्वरूप नहीं है—सब धर्म्म-कर्म्म देशकालादि की समष्टि पर ही निर्भर है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"देशः कालः पात्रं द्रव्यं श्रद्धेति पञ्चभिस्त्वेभिः ।
सहितो यत्नो जनयति यं संस्कारं तदुच्यते कर्म्म" ।।५।।

हमारे शरीर में प्रधान तीन नाड़ी हैं-(१) सुषुम्णा, (२) इडा, (३) पिङ्गला । जिन कर्म्मों से सुषुम्णा में होकर आत्मा जाता है-वह गति ऊर्ध्वा गति कहलाती है एवं जिन कर्म्मों से इडा में होकर ऊपर की ओर सूर्य्य की तरफ पितृयाण में जाता है-वह गति भी एक प्रकार से ऊर्ध्वा ही कहलाती है एवं पिङ्गला में से उत्तरमार्ग में जो गति होती है-वह भी ऊर्ध्वा गति कहलाती है ।

इस प्रकार से अकर्म्म, विकर्म्म, सत्कर्म्म-इत्यादि गति के प्रवर्त्तक नानाविध कर्म्म हैं-जिनका कि पहचाना अत्यन्त ही दुरूह है । देवयान और पितृयाण-ये दोनों क्लास कर्म्म, काल, शारीर नाड़ी, आन्तरिक्षनाड़ी एवं आतिवाहिक-इन पाँचों में समझने चाहिए । यह देवयान और पितृयाण भी ब्रह्मपथ देवपथ एवं पितृपथ और यमपथ-इन भेदों से २-२ प्रकार के हैं । जो विद्यासमुच्चित प्रवृत्तिकर्म्म हैं-वे देवयानान्तर्गत देवपथ के अन्तर्गत मानें जाएँगे एवं जो विद्यासमुच्चित निवृत्तिकर्म्म हैं-वे देवयानान्तर्गत ब्रह्मपथ की गणना में आएँगे एवं जो विद्यानिरपेक्ष प्रवृत्त्यात्मक इष्ट, आपूर्त्त, दत्तादि सत्कर्म्म हैं-वे पितृयाणान्तर्गत पितृपथ के नाम से कहे जाएँगे एवं जो विद्यानिरपेक्ष प्रवृत्त्यात्मक कुत्सितकर्म्म हैं-वे पितृयाणान्तर्गत यमपथ के नाम से कहे जाएँगे । बस, इस प्रकार से यह कर्म्मभेद ही पितृयाणादि गति के निमित्त पड़ते हैं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यैः सा सुषुम्णा गतिरस्ति, वा यैरिडागतिः, पिङ्गलया गतिर्यैः ।
ऊर्ध्वा गतिर्य्यैरधरा गतिर्य्यैः कर्म्माण्यतोऽनेकविधानि तानि" ।।६।।

——✻——

२१-शरीरनाड्यः ।

शरीर की नाड़ियाँ—

यद्यपि हमारे शरीर में ७२ हजार के करीब नाड़िएँ हैं तथापि उनमें से मुख्य प्रधान तीन ही नाड़िएँ हैं-(१) सुषुम्णा, (२) इडा, (३) पिङ्गला । केशान्तस्थित ब्रह्मरन्ध्र द्वारा मेरुदण्ड के बीच में होकर जो सूर्य्य की रश्मि आती है-उसे तो 'सुषुम्णा' नाड़ी कहते हैं जो कि ब्रह्मनाल के नाम से प्रसिद्ध है । यह नाड़ी मेरुदण्ड के ठीक अन्त में अर्थात् मध्य में है । इसका कनेक्शन सीधा सूर्य्य से है । यही महापथ कहलाता है । इस सुषुम्णा से अधरभाग में अर्थात् दक्षिणभाग में इडा नाम की नाड़ी है जो कि दाहिने नाक के छिद्र पर आके ठहर गई है । यह नाड़ी चन्द्रमा से ताल्लुक रखती है एवं तीसरी नाड़ी है-पिङ्गला । यह इस मेरुदण्ड के उत्तर (वाम) भाग में होकर ऊपर की ओर जाती है । ब्रह्मरन्ध्र में होकर ब्रह्मग्रन्थि द्वारा अधःस्थान में जाकर जो सूर्य्य-किरणें प्रतिफलित हो उसी मेरुदण्ड के ठीक बीच में होकर ऊपर जाती हैं-वही 'सुषुम्णा' नाड़ी कहलाती है । परन्तु प्रतिफलित न होकर जो सूर्य्य

से सीधा डायरेक्ट सम्बन्ध रखती है–वह 'पिङ्गला' नाड़ी कहलाती है। वेद में इडा को 'नासी' कहा है एवं पिङ्गला को 'वरणा' कहा है। ये दोनों ही नाड़ियाँ ठीक बनारस के ऊपर हो के गई हैं, अतएव **काशीमरणान्मुक्तिः**–यह कहा जाता है। यही काशी भ्रू ओं के बीच में हमारे ललाट-प्रदेश में है–इसे ही 'अभिमुक्त क्षेत्र' कहते हैं। बस, इन नाड़ियों की हमारे शरीर में यही स्थिति है। बतलाना हमें यह है कि शरीरस्थ सुषुम्णा से यह आत्मा उत्क्रान्त हो आकाश में व्यापक जो सूर्य्यसुषुम्णा है–उससे सूर्य्य-स्थान में प्राप्त हो मुक्ति के लिए २१ वें 'स्कम्भ' में चला जाता है। पृथिवी के वषट्कार के १७ से शुरु कर २५ तक जो एक अग्नि-मण्डल ऊपर तक स्तम्भरूप में जाता है–वही 'स्कम्भ' नाम से कहा जाता है। इस स्कम्भ के ठीक २१ पर सूर्य्यपिण्ड स्थित है। इस १७ से २५ तक के मार्ग में एक २४ अंश के व्यासार्ध से वृत्त बनता है। बस, इस स्कम्भ के उपरिभाग का जो यह वृत्त बनता है–वही ध्रुवपरिभ्रमणवृत्त है एवं उस स्कम्भ में जो ऊपरी स्थान है–वही 'नाक' किंवा कदम्ब कहलाता है। तो बस, जिसका आत्मा सुषुम्णा को पार कर सीधा स्कम्भ में चला जाता है–वह फिर वापस नहीं लौटता। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"तिस्रोऽत्र नाड्यो नरविग्रहेऽधरा त्विडा, सुषुम्णाऽन्तरुदक् तु पिङ्गला।
सुषुम्णयोत्क्रम्य वियत् सुषुम्णया सूर्य्यं गतः स्कम्भमुपैति मुक्तये" ॥१॥

एवं जो आत्मा इडा नाड़ी से जो कि दक्षिणभाग में है–उत्क्रमण करता है तो वह आकाश में व्यापक इडानाड़ी द्वारा पितृयाण में जाता है एवं वहाँ पर जा के स्वकर्म्मफलों को निःशेषतया भोगकर वापस इसी पृथिवीलोक में आ दूसरा जन्म ले लेता है। इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"नाड्येडयोत्क्रामति यः स दक्षिणां नाड्येडयाऽऽप्तः पितृयाणतो गतिम्।
भुक्त्वा स्वकर्माणि च कर्म्मशेषतः पुनर्भुवं प्राप्य स जन्मभाग् भवेत्"॥२॥

संसार में जितने भी प्राणिमात्र हैं–उन सबका आत्मा प्रायः इडा और पिङ्गला द्वारा ही जाता है। यह एक नैसर्गिक नियम है। लाखों में कोई एक–जो अत्यन्त उग्रकर्म्मा एवं तपस्वी है एवं जिसका अन्तःकरण निर्धूतकल्मष हो गया है–ऐसा विरला ही उस सुषुम्णा-मार्ग से जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"शारीर आत्मोत्क्रमते त्विडातः स्यात् पिङ्गलातश्च निसर्ग एषः।
कश्चित् सहस्रेषु कदाचिदेकः सुषुम्णयाऽप्युत्क्रमते विशुद्धः" ॥३॥

जिन आत्माओं की गति सुषुम्णामार्ग से होती है–उनका आत्मा ब्रह्मकपाल को फोड़ करके उसके बीच में होकर निकलता है। अर्थात् उसके दोनों कपाल खिल जाते हैं एवं वह आत्मा उसी सुषुम्णा से सीधा स्कम्भ जा मुक्त हो जाता है। बस, ऐसे आत्मा को 'ब्रह्मपथ' में जाना पड़ता है।

परन्तु जिसका आत्मा बाएँ और दाहिने स्थित इडा-पिङ्गला से निकलता है-उसकी गति देवपथ एवं पितृपथ में होती है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"येषां सुषुम्णा गतिरस्ति तेषामुत्क्रामति ब्रह्मकपालभेदात् ।
तस्येष्यते ब्रह्मपथोऽथ सव्यासव्याङ्गतो देवपथे च पित्र्ये" ।।४।।

कर्म्म दो प्रकार के होते हैं-निवृत्तिकर्म्म एवं प्रवृत्तिकर्म्म। जो निवृत्तिकर्म्म हैं-वे विद्या के स्वरूप को उल्बण करने वाले हैं एवं प्रवृत्तिकर्म्म विद्यास्वरूप को आच्छादित करने वाले हैं। इन दोनों कर्म्मों में से जिस मनुष्य की विद्या का निवृत्तिकर्म्म द्वारा उदय हो जाता है-अर्थात् जिसके आत्मा पर से सारे आवरण हट जाते हैं-ऐसे शुद्धविद्यामय पुरुष का एवं जो निवृत्तकाम एवं शान्तचेता है-ऐसे का आत्मा ही ब्रह्मपथ में प्राप्त होता है एवं जो प्रवृत्त्यात्मक यज्ञतपदान एवं इष्टापूर्त्तदत्त करने वाले हैं-उनका आत्मा देवपथ और पितृपथ में जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"विद्योदयो यस्य निवृत्तकर्म्मणो निवृत्तकामस्य च शान्तचेतसः ।
तस्याप्यते ब्रह्मपथोऽथ याजिनां तपस्विनां देवपथश्च पैतृकः" ।।५।।

इसी अभिप्राय से गाथा कहती है—

"विद्यया तदारोहन्ति यत्र कामा पराहताः ।
न तत्र दक्षिणा यन्ति नाविद्वांसस्तपस्विनः" ।।६।।

——❀——

२२-शरीरादात्मोत्क्रमदिग्विभागः ।

शरीर से आत्मा के उत्क्रमण होने में दिक्-विभाग—

हमने बतलाया था कि जो केशान्तस्थान है-उसे ही ब्रह्मरन्ध्र कहते हैं। इसी प्रकार से जो मूलाधारस्थान है-वह ब्रह्मग्रन्थि कहलाती है। बस, इस ब्रह्मनाल और ब्रह्मग्रन्थि की कड़ी एक से एक की मिली हुई रहती है। जिस समय आत्मा उत्क्रमण करने लगता है तो वह सारे प्राणों को एवं इन्द्रियों को अपने में समेट हृदयस्थान में आकर चमकने लग जाता है। बस, उस चमक के साथ ही वह उस हृदयस्थान को छोड देता है। तो जिस समय वह आत्मा इस हृदयस्थान से उत्क्रममाण (निकलने वाला) होता है-उस समय यदि वह ब्रह्मग्रन्थि में होकर निकलता है तो उसको अधोमार्ग में जाना पड़ता है एवं यदि ब्रह्मरन्ध्र में होकर जाता है तो उसकी यह गति ऊर्ध्वा गति कहलाती है। तात्पर्य्य यही है कि हृदय से नीचे की नाड़ियों से पितृपथ एवं गुदा द्वारा जाने से महा अधमाधम लोक एवमेव इडादि नाड़ियों में जाने से देवपथ एवं सुषुम्णा में जाने से अमृतत्व (ब्रह्मपथ) की प्राप्ति होती है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"हृदयादुत्क्रममाणो ब्रह्मग्रन्थ्यनुगतो वा स्यात् ।
स ब्रह्मरन्ध्रमनु वा ततोऽधरा वा गतिर्वोर्ध्वा" ।।१।।

इसी अभिप्राय से श्रुति कहती है—

**"शतं चैका च हृदयस्य नाड्यस्तासां मूर्धानमभिनिःसृतैका ।
तयोर्ध्वमायन्नमृतत्वमेति विष्वङ्ङन्या उत्क्रमणे भवन्ति" ।।२।।**[1]

हृदयप्रदेश से उत्क्रान्त यह आत्मा यदि माथे में होकर जाता है तो इस मूर्द्धा से जाता हुआ यह सीधा सूर्य्यलोक में जाता है । इसका कारण यही है कि यह जो आत्मा है–वह सूर्य्य से उत्पन्न हुआ है, अतः सूर्य्य-किरणों से यह सदा बद्ध रहता है । जब यह इस शरीर को छोडता है तो यह सूर्य्यज आत्मा सूर्य्यकिरणों की पकड़ से आकर्षित होकर उसी दिशा में चला जाता है । इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"हृदयादात्मोत्क्रान्तो मूर्द्धप्रदिशा प्रयन् रविं याति ।
सूर्य्यज आत्मा स्वकरैः सूर्य्यगृहीतोऽस्ति तत्र दिशि" ।।३।।

परन्तु ठीक इसके विपरीत हृदय से उत्क्रान्त यह आत्मा मूलाधार से जाता हुआ सूर्य्य से विरुद्ध इस पृथिवी पर जाता है, क्योंकि यह जो सूर्य्यज आत्मा है–वह पृथिवी की जो इडा नाड़ी है–उसमें बद्ध रहता है, अतः उसके आकर्षण से उसे मजबूरन पृथिवी की तरफ जाना पड़ता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"हृदयादात्मोत्क्रान्तो मूलाधारानुगस्त्विमां याति ।
सूर्य्यज आत्मा त्विडया दिशि हि पृथिव्या धृतस्तत्र" ।।४।।

इसी गति के लिए–**असुर्य्या नाम ते लोकाः**–यह कहा गया है ।

इसी प्रकार से हृदय से उत्क्रान्त यह आत्मा वामभाग से यदि शरीर छोडता है तो यह आत्मा उस सत्यमार्ग से पितृयाणमार्ग पर जाता है । अर्थात् वामाङ्गों से जिसके प्राण निकलते हैं–वह पितृपथ में जाता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"हृदयादात्मोत्क्रान्तो वामाङ्गेभ्यस्तनुं यदि त्यजति ।
आत्मा स तेन सत्येनाध्वानं याति पितृयाणम्" ।।५।।

१–कठोप० २।३।१६ ।

एवमेव हृदय से उत्क्रान्त यह आत्मा यदि शरीर के दाहिने भागों से निकलता है तो यह निकला हुआ आत्मा उस सत्यमार्ग से देवयान में जाता है। अर्थात् दक्षिणभाग से निकलने वाले का आत्मा देवयान में जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"हृदयादात्मोत्क्रान्तो दक्षिणगात्रेभ्य उत्क्रमते।
आत्मा स तेन सत्येनाध्वानं देवयानमियात्" ।।६।।

——❀——

२३–अन्तरिक्षनाड्योंऽशानुक्रमतो विभक्ताः।

उत्क्रमण करने वाले की अन्तरिक्षनाड़ियाँ यथाक्रम से विभक्त—

शरीर में नाड़ी स्थिति कैसी है एवं किस नाड़ी से कौनसा मार्ग मिलता है?–इत्यादि शरीर नाड़ी का विवेचन २१ वें सूत्र में कर दिया गया है। अब क्रमप्राप्त अन्तरिक्षनाड़ी का प्रकरण प्रारम्भ करते हैं—

निरावरण प्रदेश में खड़े रहकर जिस खगोल (आकाशमण्डल) को हम देखते हैं–यह पाँच भागों में विभक्त किया जाता है। अर्थात् उस खगोल को ५ हिस्सों में बाँट दिया जाता है। इस खगोल की जो मध्यरेखा है–जिसे कि विषुवत् कहते हैं–इससे २४ अंश उत्तर एवं २४ अंश दक्षिण जो मार्ग है–इस पर जो एक तिरछा मण्डल बनता है–वही क्रान्तिवृत्त कहलाता है। सूर्य्य पूर्वोक्त विषुवत् पर जिसे कि वेद में बृहती कहते हैं–स्थिरभाव से तपा करता है–**'सूर्य्यो बृहतीमध्यूढस्तपति'**। इस सूर्य्य के चौतरफ उस क्रान्तिवृत्त के पहिए पर यह पृथिवी घूमा करती है। तो बस, जिस मार्ग से यह पृथिवी घूमा करती है–वह इस खगोल का ठीक मध्य का हिस्सा समझना चाहिए। प्रत्येक वृत्त में ३६० अंश हुआ करते हैं। इससे सिद्धान्त हो जाता है कि यह खगोल भी ३६० ही अंश का है। इस खगोल की जो मध्यरेखा है–उससे ९० अंश पर दक्षिणध्रुव है एवं ९० अंश पर ही उत्तरध्रुव है। बस, इस प्रकार से उत्तरध्रुव से दक्षिणध्रुव ठीक १८० अंश पर है। यह तो हुआ दृश्यमण्डल। ठीक इतना ही १८० अंशात्मक भाग ही नीचे की ओर अदृश्यमण्डल में समझना चाहिए। प्रकृत में हमें बतलाना यह है कि वह जो बीच की रेखा है–उससे २४ अंश उत्तर एवं २४ अंश दक्षिण–इस प्रकार से ४८ अंश के परिसर का जो एक मार्ग है–वह ठीक इस खगोल के 'मध्य' में पड़ता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यावत् खगोलं परितोऽवलोके तत् पञ्चधा भक्तमितः प्रतीमः।
पृथ्वी परिक्रामति सूर्य्यमेतं येनाध्वना मध्यमभाग एषः" ।।१।।

जिसको हमने क्रान्तिवृत्त बतलाया है–वही 'भूमार्ग' नाम से कहा जाता है। इस क्रान्तिवृत्त पर यह पृथिवी टेढी घूमा करती है। अर्थात् चूंकि यह क्रान्तिवृत्त विषुवत् से तिरछा है, अतएव पृथिवी भी

तिरछी ही घूमती है । इस परिभ्रमणमार्ग के बीच का जो दोनों ध्रुवों के ठीक मध्यम का स्थान है-वही विषुवत् वृत्त कहलाता है । अर्थात् क्रान्तिवृत्त जिस रेखा पर जाके सम्पात करता है-वही 'वैषुव' है । यह विषुवत् दोनों ध्रुवों से ठीक ९०-९० अंश पर है । बतलाना प्रकृत में यही है कि इस विषुवत् रेखा से जो कि 'अहोरात्रवृत्त' कहलाता है-इससे उत्तर क्रान्तिवृत्त को काटते हुए ३ वृत्त और बनते हैं, एवमेव तीन ही वृत्त उतने ही परिमाण से विषुवत् से दक्षिणभाग में बनते हैं । बस, इस प्रकार से इस क्रान्तिवृत्त के भीतर इसी (क्रान्तिवृत्त) को काटते हुए कुल ७ पूर्वापर वृत्त बन जाते हैं । बस, इन सातों ही वृत्तों पर से सूर्य्य दीखता रहता है । अर्थात् पृथिवी जिस वृत्त पर जाती है-उसी पर से सूर्य्य दिखलाई पड़ता है । इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"भूमार्गतो भूः कुटिला, ध्रुवद्वयान्तर्वैषुवं मध्यममण्डलं भुवि ।
ततश्च वृत्तत्रयमस्ति दक्षिणे तथोत्तरे, सप्तसु दृश्यते रविः" ॥२॥

विषुवत् वृत्त से उत्तर क्रान्तिवृत्त के १२-८ एवं ४ अंश के फासले पर एवं इसी प्रकार से विषुवत् से दक्षिण क्रान्तिवृत्त के १२-८ एवं ४ अंश के फासले पर पूर्वोक्त तीन-तीन पूर्वापर वृत्त बनते हैं । अर्थात् दक्षिण और उत्तर में १२-८-४ के फासले पर छन्दों का त्रिक रहता है । बस, इन्हीं सात छन्दों से जो कि सूर्य्य के रथ के सात घोड़े हैं-छन्दित (सवार) सूर्य्य ले जाया जाता है । अर्थात् क्रान्तिवृत्त-स्वरूप एक पहिएवाले प्रकाशमय, अतएव हिरण्मय रथ पर सवार सूर्य्य को (पृथिवी को) वे पूर्वोक्त सातों घोड़े (अहरोत्रवृत्त) ले जाते हैं । अर्थात् इन्हीं सातों घोड़ों के रथ पर सवार हो सूर्य्य (पृथिवी) क्रान्तिवृत्त की परिक्रमा लगाते हैं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"द्वादशाष्टचतुरंशतः क्रमाद् वैषुवादुदगवाक् त्रयं त्रयम् ।
छन्दसां भवति तैश्च सप्तभिश्छन्दितो रविरुदूह्यते हयैः" ॥३॥

प्रकृत में हमें यही बतलाना है कि यह जो पृथिवी-परिभ्रमण किंवा सूर्य्य-परिभ्रमणमार्ग है जो खगोल का ठीक मध्य का हिस्सा है-वही अग्निमयी सुषुम्णानाड़ी कहलाती है । अर्थात् ४८ अंश के परिसर का जो मार्ग है-वही 'सुषुम्णा' सूत्र है । यह जो नाड़ी है-वह सर्वथा अग्निमयी है । इस ४८ अंशात्मक मार्ग को 'वैश्वानर' मार्ग कहते हैं । पृथिवी-अन्तरिक्ष एवं द्यौ-ये तीन विश्व माने जाते हैं । इन तीनों में से भिन्न-भिन्न जाति के प्राण निकलते हैं-एक प्राण पृथिवी में से निकलकर सीधा ऊपर की ओर बडे वेग से जाता रहता है । इस पार्थिवप्राण को 'अपान' कहते हैं । एवमेव द्युलोक से भी उसी वेग से सीधा नीचे की ओर द्युप्राण आया करता है । इस द्युप्राण को 'प्राण' ही कहते हैं । एवमेव इस द्यु और पृथिवी के बीच में एक तीसरा प्राण और होता है-जो तिरछा चलता है । इस प्राण का नाम 'व्यान' है । बस, इस-प्राण, अपान एवं व्यान के जो कि वस्तुतः तीनों अग्निस्वरूप ही हैं-परस्पर के घर्षण से अर्थात् तीनों विश्वों के तीनों प्राणों के घर्षण से ४८ अंश के परिसर में एक नया वैश्वानर नाम का अग्नि उत्पन्न होता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"तावत् सुषुम्णाऽग्निमयी तु नाडी वैश्वानराख्यः प्रथते स मार्गः ।
भौमाग्निसूर्य्याग्नितदन्तराग्न्युद्घर्षात् स वैश्वानर आचितोऽग्निः" ॥४॥

पृथिवी के केन्द्र में से जो अग्नि हरवक्त ऊपर की ओर जाता है–उसका नाम 'अङ्गिरा अग्नि' है एवं सूर्य्य से जो अग्नि नीचे की ओर आता रहता है–यह 'हिरण्मय अग्नि' नाम से प्रसिद्ध है । हमने बतलाया था कि पृथिवी, अन्तरिक्ष एवं द्यौ–ये तीन विश्व हैं । इन तीनों ही के जो अधिष्ठाता हैं–वे अङ्गिरा, आदित्य एवं वायु–ये तीन हैं । जो जिस लोक का अधिष्ठाता होता है–वह उस लोक का 'नर' कहलाता है । तो बस, चूंकि यह अग्नि पृथिवीविश्व के नर अङ्गिरा एवं द्यौविश्व के नर 'सूर्य्य' एवं अन्तरिक्षविश्व के नर 'वायु' के मेल से पैदा हुआ है, अतः विश्वनरों से उत्पन्न होने के कारण ही यह अग्नि 'वैश्वानर' अग्नि कहलाता है । चूंकि ये तीनों के मेल से उत्पन्न हुआ है, अतएव यह द्यौ में भी रहता है–पृथिवी में भी रहता है एवं अन्तरिक्ष में भी रहता है । तो बस, यह जो ४८ अंश के परिसर में रहने वाला वैश्वानर अग्नि है–बस, वही 'सुषुम्णा' मार्ग किंवा मध्यमार्ग कहलाता है । यही अन्तरिक्ष की सुषुम्णानाडी है–जिसमें कि जाने वाला ब्रह्मपथ पर पहुँचता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"भूगर्भतस्तूत्क्रमतेऽङ्गिरोग्निः सूर्य्यादिहायाति हिरण्मयोऽग्निः ।
विश्वानराभ्यां जनितोऽग्निरन्यो वैश्वानरो याति दिवं भुवं च" ॥५॥

विषुवत् से २४ अंश उत्तर एवं २४ अंश दक्षिण यह जो ४८ अंश की व्याप्ति का जो स्थान है–इससे दक्षिण में जो अष्टादशांशात्मक खगोल का हिस्सा है जो कि अगस्त्य तारे तक जाता है–वही पितृयाण कहलाता है । अर्थात् ४८ वें अंश से आगे विषुवत् से दक्षिण में जो एक १८ अंशात्मक अगस्त्य तारा तक मार्ग है–वही 'पितृयाण' मार्ग है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

द्विन्यूनपञ्चाशदमुष्य मार्गस्यांशाः परिव्याप्तिरवागुदग्भ्याम् ।
अवाक् ततोऽष्टादश ये दिवोंऽशा अगस्त्यभान्ताः पितृयाण एषः" ॥६॥

सोम परमेष्ठी-मण्डल की वस्तु है । परमेष्ठी-मण्डल सूर्य्य से भी ऊपर उत्तर की ओर है । इसी अभिप्राय से कहते हैं कि यह सोम सदा अनवरत उत्तर की ओर से दक्षिणभाग की ओर जाते रहते हैं एवं ऊपर से आकर पृथिवीभाग में प्रविष्ट हो सीधे दक्षिण की ओर जाते रहते हैं । परन्तु ठीक इसके विपरीत अभिजित् के परिक्रमा लगाने वाले सूर्य्य के बीच में रहने वाली जो पृथिवी है–उसमें सूर्य्य के आग्नेय प्राण प्रविष्ट होकर सीधे उत्तर की ओर जाते रहते हैं । अर्थात् अग्नि की गति दक्षिण से उत्तर की ओर रहती है एवं सोम की उत्तर से दक्षिण की ओर । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है

"सोमाः सदोर्ध्वात् प्रचरन्त्यधस्तात् पृथ्व्यां प्रविष्टाः प्रचरन्त्यवाच्याम् ।
सूर्य्योऽभिजिद्भानुदिशि प्रचारात् पृथ्व्यां प्रविष्टाः प्रचरन्त्युदीच्याम्" ॥७॥

इस प्रकार से यह जो उत्तर से दक्षिण की ओर जाने वाली इडा नाम की नाड़ी है–वह सोममयी है–यह बात स्वतः सिद्ध होती है। क्योंकि जिधर से यह इडा नाड़ी आती है–उधर से ही तो सोम उत्तर से आते हुए दक्षिण की ओर जाते रहते हैं। बस, जो आत्माएँ इस सोम पर सवार हो जाती हैं–वे ही 'पितर' कहलाती हैं। चूँकि ये सोम पर सवार रहते हैं, अतएव पितर 'सौम्य' कहलाते हैं। **'सौम्यासः पितरः'**। चूँकि सोम दक्षिण की ओर जाता है एवं इसी पर पितर रहते हैं, अतएव दक्षिणमार्ग को 'पितृयाण' बतलाना सर्वथा युक्तिसंगत हो जाता है। अपि च–इसी सोमाभिप्राय से ही दक्षिणमार्ग 'पितृयाण' नाम से प्रसिद्ध हुआ है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"इडास्ति सा सोममयी तु नाडी सोमा य ऊर्ध्वादध आचिताः स्युः।
सोम्या हि सर्वे पितरस्ततोऽयं मार्गः प्रसिद्धः पितृयाणनाम्ना" ॥८॥

यह पितृयाणमार्ग ही 'धूममार्ग' भी कहलाता है एवं इसी को कृष्णमार्ग भी कहते हैं। जिसका आत्मा रात्रि में निकलता है–वह इसी कृष्णमार्ग पर आरूढ होता है। हमारा आत्मा सूर्य्य से बना हुआ है, अतएव वह अत्यन्त प्रकाशमय है। इस प्रकार से यद्यपि प्रातिस्विकरूपेण यह आत्मा सर्वथा ज्योतिर्मय ही है, अतः इसे कृष्णमार्ग में नहीं जाना चाहिए–तथापि पापों के संसर्ग से आवृत होकर यह ज्योतिर्मय आत्मा भी कृष्णवत् हो जाता है, अतएव इसे इसी कृष्णमार्ग में गमन करना पड़ता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"स धूममार्गः स च कृष्णमार्गस्तेनाध्वनैवोत्क्रमते तु रात्र्या।
ज्योतिर्म्मयोऽप्यस्ति य एनसाऽघैर्वृतः कृतः कृष्ण इवैष आत्मा" ॥९॥

इसी पूर्वोक्त मार्गविभाग का स्पष्टीकरण कर देते हैं—

क्रान्तिवृत्त से १८ अंश दक्षिण का जो मार्ग है–वही कृष्णमार्ग कहलाता है एवं इसी को पितृयाण भी कहते हैं। यहाँ पर एक प्रश्न होता है कि पुराण में जो दक्षिणायनमार्ग बतलाया है–वह ३० अंशात्मक बतलाया है–जैसा कि कहा है—

**"उत्तरं यदगस्त्यस्य अजवीथ्याश्च दक्षिणम्।
पितृयाणः स वै पन्था वैश्वानरपथाद्बहिः" ॥[1]**

चूँकि अगस्त्य का तारा क्रान्तिवृत्त से ३० अंश पर है एवं प्रकृत स्मृति (पुराण) इसी अगस्त्य से उत्तर एवं वैश्वानर पथ से (क्रान्तिवृत्त से) बहिः के सारे मार्ग को ही पितृयाण बतला रही है, ऐसी हालत में पितृयाण को १८ ही अंश का बतलाना सर्वथा अनुचित है। इसके उत्तर में हमें यही कहना है कि

१–वायुपुराण ज्योतिष्प्रचार-प्रकरण श्लोक सं० २०८।

पूर्वोक्त जो अगस्त्य से लेकर ३० अंशात्मक मार्ग प्रदर्शिका स्मृति (पुराण) है-उसे दिक् में उपलक्षण माननी चाहिए, अर्थात् उसका यही तात्पर्य्य है कि अगस्त्य से उत्तर का जो मार्ग है-वही पितृयाण है, न कि उसका "३० अंश का ही पितृयाण है"-ऐसा तात्पर्य्य है । आकाश में दक्षिणपथ में और कोई ऐसा स्थूल तारा है नहीं, अतः बच्चों को समझाने के लिए 'अगस्त्य' को लक्ष्य बना लिया गया है । वस्तुतः इस स्मृति (पुराण) को 'अगस्त्य से उत्तर पितृयाण है'-एवंरूपेण दिक् का ही उपलक्षण समझना चाहिए । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अष्टादशांशा अयनात् तु दक्षिणाः स कृष्णमार्गः पितृयाणसंज्ञकः ।
यत् त्रिंशदंशेऽयनतोऽस्त्यगस्त्यभं स्थौल्यात् कृतं तत्तु दिशोपलक्षकम्" ॥१०॥

इस पितृयाणमार्ग के बाद पृथिवी-परिभ्रमण का जो मार्ग है-अर्थात् जो क्रान्तिवृत्त है-उससे ९० अंश पर २४ अंश के व्यासार्ध पर जो एक वृत्त बनता है-ठीक उसके बीच में जो एक स्थान है-उसे ही कदम्ब कहते हैं । अर्थात् क्रान्तिवृत्त के ९० अंश पर से जो एक २४ अंश के व्यासार्ध का वृत्त बने-वही 'कदम्ब' कहलाता है । इसी २४ अंश के वृत्त पर दक्षिणध्रुव परिक्रमा लगाया करता है । इस कदम्ब के समन्तात् २४ अंश के व्यासार्ध का जो मार्ग है-वही 'नरक' कहा जाता है । पृथिवी के १७ से से लेकर २५ तक का जो एक विष्कम्भ दक्षिणोत्तर जाता है-इस विष्कम्भ का जो नीचे का हिस्सा है-अर्थात् दक्षिण कदम्ब है-वही 'नरक' नाम से प्रसिद्ध है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"ततः कदम्बोऽस्ति जिनान्तरेऽधरो यो वृत्तपादे (९०) पृथिवीपरिक्रमात् ।
कदम्बमेतं परितो जिनान्तरे यावान् प्रदेशो नरकः स उच्यते" ॥११॥

बस, जिस प्रकार से मध्यम वैश्वानरमार्ग से दक्षिण (अधः) मार्ग का विभाग बतलाया गया है, तथैव ठीक यही विभाग इस वैश्वानर से उत्तर में समझना चाहिए । जैसा कि स्मृति (पुराण) कहती है—

"नागवीथ्युत्तरे यच्च सप्तर्षिभ्यश्च दक्षिणम् ।
उत्तरः सवितुः पन्था देवयानस्तु स स्मृतः"-इति ॥[1]

अर्थात् क्रान्तिवृत्त से उत्तर १८ अंशात्मक जो मार्ग है-वही देवयान है एवं इससे आगे अर्थात् क्रान्तिवृत्त से ९० अंश उत्तर का जो स्थान है-वही कदम्ब है । बस, इस कदम्ब से २४ अंश के व्यासार्ध का जो वृत्त है-उसी पर उत्तरध्रुव परिक्रमा लगाया करता है एवं इतनी दूर का जो स्थान है-वही 'स्वर्ग' कहलाता है । बस, इस प्रकार से जिस अंश प्रमाण से दक्षिण में मार्गविभाग बतलाया गया था-ठीक उसी क्रम से उतने ही अंशों के प्रमाण से युक्त उत्तर के तीनों लोकों का (पृथिवी-अन्तरिक्ष-द्यौ) विभाग बतला दिया गया है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

१-वायुपुराण ज्योतिष्प्रचार-प्रकरण श्लोक सं० २१६ ।

"इत्थं यथा मध्यविभागतोऽधस्तथा विभागास्तत एव चोर्ध्वाः ।
तावत्प्रमाणाः क्रमतो निरुक्ता लोकास्त्रयस्ते कथितास्तथा हि" ॥१२॥

सूर्य्य बृहती छन्द पर स्थिररूप से तपा करता है। इस सूर्य्य के चौतरफ पृथिवी चक्कर लगाती रहती है। तो बस, जिस मार्ग से यह पृथिवीपिण्ड सूर्य्य की परिक्रमा लगाता है-वही मार्ग अर्थात् क्रान्तिवृत्त 'भूलोक' किंवा पृथिवीलोक कहलाता है। इस भूलोक से अर्थात् क्रान्तिवृत्त से किंवा वैश्वानर-मार्ग से दोनों दिशाओं में उत्तर-दक्षिण दो मार्ग और समझने चाहिए। अर्थात् शरीर से जब आत्मा निकलता है तो इसके जाने के लिए एक मार्ग उस क्रान्तिवृत्त (भूलोक) से उत्तर है एवं एक दक्षिण है-बस, ये ही दो मार्ग आत्मा के जाने के समझने चाहिए। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सूर्य्यं परिक्रामति भूमिपिण्डो येनाध्वना सोऽस्ति च भूमिलोकः ।
भूलोकतोऽस्मादुभयोर्दिशोर्द्वौ मार्गौ मतावात्मविनिष्क्रमाय" ॥१३॥

जिस प्रकार से क्रान्तिवृत्त से दक्षिणभाग को पितृयाण बतलाया है-बस, तथैव इस क्रान्तिवृत्त के उत्तरभाग में देवयानमार्ग समझना चाहिए। इस क्रान्तिवृत्त से १८ अंश तक का जो अष्टादशांशात्मक मार्ग है-वही देवयान कहलाता है एवं इसी मार्ग को 'शुक्लमार्ग' कहते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यथा त्वधस्तात् पितृयाण उक्तस्तथोपरिष्टादिह देवयानः ।
अष्टादशांशा अयनादिहोर्ध्वाः स देवयानः स च शुक्लमार्गः" ॥१४॥

सूर्य्य की जो नाड़ी चन्द्रकक्षा का स्पर्श करती हुई जाती हैं—उसे तो सुषुम्णा कहते हैं एवं जो सूर्य्यनाड़ी इस सुषुम्णा से ऊपर की ओर जाती है-वह पिङ्गला कहलाती है एवं इस सुषुम्णा से नीचे की ओर जो नाड़ी गई है-वह 'इडा' कहलाती है। इनमें से जो पिङ्गला नाड़ी है-जो कि उत्तर में जा रही है-वही सूर्य्यमयी नाड़ी समझनी चाहिए। अर्थात् पिङ्गला सूर्य्य की प्रत्यक्षरश्मि है। इस पिङ्गला में-**नागवीथ्युत्तरं यच्च सप्तर्षिभ्यश्च दक्षिणम्**-इत्यादि जो देवयानमार्ग की अवधि बतलाने वाला जो स्मृतिवचन (पुराणवचन) है-उसे भी-**'उत्तरं यदगस्त्यस्य'**-की तरह दिग्मात्र का ही उपलक्षण समझना चाहिए। ऐसा मान लेने से फिर कोई विरोध नहीं रहता। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सा पिङ्गला सूर्य्यमयी तु नाडी तत्रादितेया ध्रुवमाचिताः स्युः ।
ये देवयानावधयो निरुक्ताः सप्तर्षयस्तेऽप्युपलक्षकाः स्युः" ॥१५॥

इस सुषुम्णासूत्र से अधोभाग में जो इडानाड़ी जाती है-वह सोममयी है-क्योंकि वह नाड़ी चन्द्रसम्बन्धिनी है एवं चन्द्रमा सोममय है, तो बस, सोमरस से ओतप्रोत इडा नाम के मार्ग पर आरूढ

होकर आत्मा उस इडागति को जो कि अधोगति नाम से प्रसिद्ध है-गति को प्राप्त होता है, अर्थात् सोममयी इडानाड़ी पर सवार होकर जैसे आत्मा अधोमार्ग का आश्रयण करता है-ठीक इसके विपरीत सुषुम्णा से ऊपर की सूर्य्यमयी 'पिङ्गला' नाम की नाड़ी पर जोकि सूर्य्य की साक्षात् रश्मि है, सवार होकर आत्मा उत्तमगति को जाता है। तात्पर्य्य यही है कि इडा से जाने वाला सौम्य रश्मि पर सवार होकर जाता है एवं पिङ्गला से जाने वाला सूर्य्यरश्मि पर सवार होकर जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अधो यथा सोमरसानिडाख्यानारूढ आत्मैति गतिं तदीयाम् ।
तथेह चारुह्य स पिङ्लाख्यानादित्यरश्मीनुपरि प्रयाति" ।।१६।।

बस, इस प्रकार से यह शुक्ल और कृष्ण दो मार्ग सामान्यतया मनुष्यमात्र में लागू समझने चाहिए। इसी अभिप्राय से श्रुति कहती है—

"द्वे स्रुती अश्रृणवं पितॄणामहं देवानामुत मर्त्यानाम् ।
ताभ्यामिदं विश्वमेजत्समेति यदन्तरा पितरं मातरं च" ।।[1]

क्रान्तिवृत्त (भूमिमार्ग) से ९० अंश उत्तर जो २४ अंश के व्यासार्ध के मध्य में एक कदम्ब है-अर्थात् क्रान्तिवृत्त से ९० अंश पर जो एक कदम्बनाम का स्थान है-जिसके कि २४ अंश के व्यासार्ध का वृत्त बना ध्रुव परिक्रमा लगाया करता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"एते गती द्वे अपि शुक्लकृष्णे सामान्यतः सर्वजनेषु विद्यात् ।
जिनान्तरे यस्तु कदम्ब ऊर्ध्वः स वृत्तपादेऽस्ति च भूमिमार्गात्" ।।१७।।

वह दिव्य 'नाक' कहलाता है। यह नाक ध्रुव से २७ अंश के फासले पर सूर्य्य के ठीक ऊपर सीधे १७ और २५ से जाने वाले स्कम्भ के ऊपर स्थिर है। अर्थात् पृथिवी के १७ से लेकर २५ तक का जो एक स्कम्भ जाता है-इस स्कम्भ के उत्तरभाग में अन्त में जहाँ पर कि स्कम्भ समाप्त होता है-जो स्थान है-वही 'कदम्ब' किंवा 'नाक' किंवा 'दिव्यस्वर्ग' किंवा 'उत्तमस्वर्ग' नाम से प्रसिद्ध है। इस स्कम्भ के २१ पर सूर्य्य स्थिर है-इस सूर्य्य के ठीक माथे के ऊपर स्कम्भ के अन्तिम स्थान में ही यह कदम्ब है। बस, यही 'उत्तमस्वर्ग' कहलाता है। बस, जो मनुष्य इस स्कम्भ में चला जाता है-वह वापस इस पृथिवीलोक में जन्म नहीं लेता है, क्योंकि यहाँ पर जाने से इस आत्मा का पार्थिव-आकर्षण टूट जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

१-ऋग्वेद मं० १०।८८।१५ ।

"दिव्येष नाको ध्रुवतो जिनान्तरे स स्कम्भमूर्धाऽस्ति रवेः शिरोदिशि ।
स चोत्तमः स्वर्ग इह प्रयाति चेन्नावर्ततेऽसौ पुनरत्र भूतले" ।।१८।।

——※——

२४–अन्तरिक्षनाड्यश्चन्द्रानुक्रमतो विभक्ताः ।

अन्तरिक्ष नाड़िएँ–चन्द्रमा के हिसाब से विभक्त—

जिस प्रकार से पृथिवी सूर्य्य के परिक्रमा लगाती है, तथैव यह चन्द्रमा इस पृथिवी के चौतरफ घूमा करता है । तो बस, यह चन्द्रमा इस पृथिवी के चौतरफ जिस मार्ग पर हो के परिक्रमा लगाता है–वह जो इसका परिभ्रमणमार्ग है–इसका 'टच' करती हुई–पृथिवी को अपने पेट में रखती हुई जो सूर्य्य की नाड़ी है–उसी को वैज्ञानिक लोक 'सुषुम्णा नाड़ी' कहते हैं । अर्थात् पार्थिव अग्नि से स्पर्श करके जाने वाली एवं चन्द्रपरिभ्रमण दक्षरेखा का स्पर्श करके जाने वाली जो अग्निमयी 'आग्नेयी' सौरी नाड़ी है–वही 'सुषुम्णा' नाड़ी कहलाती है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"य एष चन्द्रः परितो धरित्रीमिमां चरत्यस्य च वर्त्म यावत् ।
या सूर्य्यनाडी पृथिवीसगर्भा तामेव धीरा ब्रुवते सुषुम्णाम्" ।।१९।।

इस सुषुम्णा नाड़ी से ऊपर की ओर जितनी सूर्य्य की नाड़ियाँ गई हैं–वे सूर्य्य की पिङ्गला नाड़ी कहलाती हैं । अर्थात् जो सूर्य्य की नाड़ी पृथिवी सगर्भा होने से–पृथिवी की अग्नि के सम्बन्ध से आग्नेयी हो गई हैं–वह तो 'सुषुम्णा' कहलाती है एवं जो सूर्य्यरश्मिएँ इस सुषुम्णा से ऊपर होकर सूर्य्य से डायरेक्ट आती हैं–उसे ही 'पिङ्गला' नाड़ी कहते हैं एवं च–इस सुषुम्णा से नीचे की ओर जितनी चन्द्रमा की नाड़ियाँ जाती हैं–वृद्धलोग उन्हीं को 'इडा' नाम से कहा करते हैं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"नाड्यस्तु यावत्य इतः स्युरूर्ध्वास्ताः पिङ्गला नाम सहस्ररश्मेः ।
तस्यैव यावत्य इतोऽधराः स्युस्ता वा इडा नाम वदन्ति वृद्धाः" ।।२०।।

——※——

२५–पृथिवीपृष्ठादात्मोत्क्रमदिग्विभागः ।

पृथिवी-पृष्ठ से आत्मोत्क्रमविभाग—

इस पृथिवी-पृष्ठ से निकल कर यह आत्मा अर्थात् पृथिवीलोक को छोडकर यह आत्मा या तो पश्चिम दिशा में जाएगा अथवा दक्षिण दिशा में, अथवा पूर्वदिशा में जाएगा या उत्तर में । बस, इस आत्मा के जाने के ये चार ही रास्ते हो सकते हैं । इन चारों में से जो आदि के पश्चिम-दक्षिणमार्ग हैं–वे 'नरक'

नाम से प्रख्यात हैं एवं अन्त के उत्तर-पूर्व'-ये दोनों मार्ग 'स्वर्ग' नाम से प्रख्यात हैं। इसका तात्पर्य्य यही है कि यह आत्मा यदि पृथिवी के अहर्गणों में होकर सीधी सूर्य्य की तरह जाता है तो यह गति पूर्व गति कहलाती है एवं इस सूर्य्य से ठीक प्रतिदिक् में जाता है, तो यह गति पश्चिम गति कहलाती है एवं यदि सूर्य्य में होकर यह ऊपर की ओर स्कम्भ में चला जाता है-तो यह गति 'उत्तरा' कहलाती है एवं यदि दक्षिण कदम्ब की ओर जाता है तो गति 'दक्षिणा' कहलाती है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"पृथिवीपृष्ठादात्मा चरेत् प्रतीचीमवाचीं वा ।
प्राचीमपि वोदीचीमाद्यौ नरकौ परौ स्वर्गौ" ॥२१॥

पृथिवी-पृष्ठ से उत्क्रान्त यह आत्मा जितना-जितना लोकालोक की तरफ बढता जाएगा-उतना-उतना ही उसका सूर्य्य से वियोग होता जाएगा। बस, उतना-उतना ही उसे ज्यादा कष्ट होगा। अर्थात् हमारा जो यह आत्मा है-वह सूर्य्य से बना हुआ है, अतः सूर्य्य से प्रतिदिक् जाने में इससे सूर्य्यप्राण की दूरी होती जाती है। बस, ज्यों-ज्यों यह अपने प्रभव से दूर होता जाता है-त्यों-त्यों प्रकाश की कमी के कारण यह अत्यधिक कष्ट पाया करता है। बस, पश्चिमदिशा में जाने वाले को यही प्रकाशाभावप्रयुक्त कष्ट भोगना पड़ता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"पृथिवीपृष्ठादात्मा लोकालोकानुदिशमेयात् ।
यावत् स विप्रकर्षं याति लभेताधिकं दुःखम्" ॥२२॥

इसी अभिप्राय से श्रुति कहती है-

"असूर्य्या नाम ते लोका अन्धेन तमसावृताः ।
तांस्ते प्रेत्याभिगच्छन्ति ये के चात्महनो जनाः" ॥२३॥[1]

यह तो हुई पश्चिमदिक्-गति की बात-अब लीजिए-दक्षिणदिक्-गति की बात। इस पृथिवी-पृष्ठ से उत्क्रान्त किसी का आत्मा यदि कदाचित् दक्षिण कदम्ब की ओर जाता है तो ज्यों-ज्यों वह आगे हटता जाता है-अर्थात् ज्यों-ज्यों उत्तरनाक से अलग हटता जाता है-त्यों-त्यों ही वह अत्यधिक कष्ट पाने लगता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"पृथिवीपृष्ठादात्मा संभवतोऽधः स दक्षिणां गच्छेत् ।
यावत् स विप्रकर्षं याति लभेताधिकं दुःखम्" ॥२४॥

१-ईशोप० ३ ।

इसी अभिप्राय से श्रुति कहती है—

"अनन्दा (आनन्दरहिता) नाम ते लोका अन्धेन तमसाऽऽवृताः ।
तांस्ते प्रेत्याभिगच्छन्ति अविद्वांसोऽबुधो जनाः" ॥२५॥[1]

बस, पश्चिम और दक्षिण-इन दोनों गतियों में ही परमदुःख है-अतएव ये दोनों ही नरक कहलाते हैं ।

परन्तु पृथिवीपृष्ठ से उत्क्रान्त आत्मा कदाचित् सूर्य्याभिमुख हो जाय अर्थात् यदि आत्मा पूर्व की ओर सूर्य्य की तरफ मुँह कर ले तो जितना-जितना उस आत्मा का पृथिवी से वियोग एवं सूर्य से संयोग होगा-बस, उतना-उतना ही अधिक आनन्द उस आत्मा को मिलेगा । क्योंकि वह अपने प्रभव की ओर ही तो जा रहा है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"पृथिवीपृष्ठादात्मा संभवतः सूर्य्यदिशमेयात् ।
यावत् स विप्रकर्षं याति लभेताधिकं स सुखम्" ॥२६॥

एवमेव पृथिवी-पृष्ठ से उत्क्रान्त आत्मा यदि उत्तरदिशा में अर्थात्-उत्तर कदम्ब में चला जाए तो ज्यों-ज्यों दक्षिण कदम्ब से उसका वियोग होता जाएगा एवं उत्तर कदम्ब से सम्बन्ध होता जाएगा-त्यों-त्यों ही यह अधिकाधिक आनन्द का अनुभव करने लगेगा । बस, चूँकि इन पूर्व और उत्तर मार्गों में आत्मा को सुख मिलता है, अतएव इनको 'स्वर्ग' कहा गया है । जैसा कि गुरूवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"पृथिवीपृष्ठादात्मा संभवतोऽप्युत्तरां दिशं प्रेयात् ।
यावत् स विप्रकर्षं याति लभेताधिकं स सुखम्" ॥२७॥

यह जो सूर्य्यपिण्ड है-इसमें जो एक कृष्णवर्णात्मपुरुष है-वही मैं हूँ । अर्थात्-इसी सूर्य्य से मेरा आत्मा बनता-है जैसा कि श्रुति कहती है—

"चित्रं देवानामुदगादनीकं चक्षुर्मित्रस्य वरुणस्याग्नेः ।
आप्रा द्यावापृथिवी अन्तरिक्षं सूर्य्य आत्मा जगतस्तस्थुषश्च" ॥[2]

पूर्वोक्त श्रुति से स्पष्ट ही सिद्ध हो जाता है कि हमारा आत्मा इस सूर्य्य से बना हुआ है । तो बस, चूँकि सूर्य्य हमारा प्रभव है, अतएव हमारे पास प्रतिक्षण सूर्य्य से प्राण आया करते हैं । अर्थात्-इसी सूर्य्य-प्राण के आने से हमारे आत्मा की स्थिति रहती है-जैसा श्रुति कहती है—

१-बृहदा० उप० ४।४।११ ।
२-ऋग्वेद मं० १।११५।१ ।

"प्राणः प्रजानामुदयत्येष सूर्य्य"।[1]

तो बस, ज्यों-ज्यों यह आत्मा सूर्य्य से दूर हटता जाता है त्यों-त्यों ही इसमें से उस सूर्य्य से आते हुए प्राण की 'दूरी के कारण' कमी होती जाती है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"आदित्ये यः पुरुषः सोऽहं, सूर्य्यादुपैति नः प्राणः।
यावत् सूर्य्याद् दूरं याति प्राणः प्रहीयते तावत्" ॥२८॥

बस, जब इस आत्मा में से प्राण अधिक मात्रा में निकल जाता है तो ऐसी हालत में वह निकला हुआ प्राण इस आत्मा को अत्यधिक कमजोरी का अनुभव कराता है। बस, इस अल्पता को ही 'दुःख' कहते हैं-जैसा कि श्रुति कहती है—

"यो वै भूमा तद्वै सुखं, अथ च यदल्पं तद्दुःखम्"-इति ॥[2]

परन्तु ठीक इसके विपरीत ज्यों-ज्यों यह आत्मा सूर्य्य के संनिकट जाता है-त्यों-त्यों ही प्राण को अतिमात्रा में प्राप्त कर यह सुखी होता जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"प्राणोऽपहीयमानः क्रमतः कृच्छ्राणि भावयति।
स हि सूर्य्यसंनिकर्षाद् भूयान् लब्धः सुखं तनुते" ॥२९॥

जिस प्रकार से अभिजित् की सीध में परमेष्ठी भगवान् हैं-उसी तरह नाक से अर्थात्-उत्तर कदम्ब से ठीक उत्तर सच्चिदानन्दमय भगवान् परोरजा (स्वयम्भू) स्थिर हैं। तो बस, ज्यों-ज्यों आत्मा दक्षिण की ओर जाता है-त्यों-त्यों ही उस सच्चिदानन्दमय परोरजा की कमी के कारण उस आत्मा का 'आनन्द'-पना कम होता जाता है। बस, इस आनन्द की कमी के कारण ही वह दुःखानुभव करने लगता है। अर्थात्-जिस सच्चिदानन्द की मात्रा से आत्मनिर्माण हुआ था-दक्षिणदिशा में जाने से वे ही सच्चिदानन्द कम होते जाते हैं। बस, दक्षिणमार्ग में इसी आनन्द की कमी के कारण दुःख मिलता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"आनन्दचित्सदात्मा नाकमनूदक् परोरजा जयति।
दक्षिणदिशि प्रयातास्ततः क्रमाद् विप्रकृष्यन्ते" ॥३०॥

परन्तु ठीक इसके विपरीत जो मनुष्य उत्तरदिशा में अर्थात्-कदम्ब की तरफ जाते हैं-उनका आत्मा उत्तरोत्तर बलवान् होता जाता है एवं उसे अधिकाधिक आनन्द मिलता जाता है। बस,

१-प्रश्नोप० १।१।८। २-छान्दोग्योप० ७।२३।१।

तत्तद्दिशाओं में गति का कारण एकमात्र विद्या और कर्म्म ही समझने चाहिए। किस विद्या से एवं किस कर्म्म से कैसी गति होती है? इसे 'विद्या' से ही जानना चाहिए। इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"उत्तरदिशि तु गतानामात्मा बलवान् प्रसन्नतामेति।
तत्तद्दिशि गतिहेतुर्विद्या कर्म्मेति विद्यया विद्यात्" ॥३१॥

२६–आतिवाहिकानि।

आतिवाहिक—

शरीर से उत्क्रान्त होकर जब यह आत्मा अपने प्राप्तव्य निर्दिष्ट स्थान में पहुँचता है तो बस, उस उत्क्रान्ति के एवं प्राप्तव्य स्थान के बीच का जो गमनमार्ग है-उस मार्ग में जो पाँच पर्व हैं अर्थात् विश्रामस्थान हैं–उन्हीं को आतिवाहिक कहते हैं। वस्तुतः यद्यपि उन-उन विश्राम स्थानों के बीच के जो अग्नि आदि देवता हैं–वे ही आतिवाहिक हैं, क्योंकि ये ही–ये देवता ही अपने मार्ग से दूसरे मार्ग में पहुँचाते हैं तथापि उस स्थान एवं स्थानी को अभेद मानकर पर्व को ही आतिवाहिक बतला दिया है। तात्पर्य्य यही है कि जो पर्वाधिकारी देवता हैं–वे ही आतिवाहिक हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अथ देहादुत्क्रान्तः पदमाप्यं यावताप्नोति।
पर्वाणि पञ्च तावति पथि तान्येवातिवाहिकानि स्युः" ॥३२॥

अर्चि, दिन, शुक्लपक्ष, उत्तरायण एवं सौर संवत्सर–ये ही अतिवाहक कहलाते हैं। विक्षेपस्वरूप नोदना करने वाले जो प्राण हैं–वे ही अतिवाहक कहलाते हैं। किसी वस्तु को धक्का देकर उसको गति पर चढा देना जिस प्राण का काम है–वही प्रकृत में 'अतिवाहक' शब्द से कहा गया है। चूंकि यह अर्चिः, अहः आदि प्राण उस शरीर से उत्क्रान्त आत्मा के धक्का लगाते हैं–उस पर नोदना बल का प्रयोग करते हैं, अतएव हम उत्तरोत्तर विक्षेप करने वाले प्राणों को 'अतिवाहक' कहने के लिए तय्यार हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अर्चिरहः सितपक्षोऽप्युदगयनं वत्सरः सौरः।
एतेऽतिवाहकाः स्युस्ते त्विह विक्षेपनोदनाः प्राणाः" ॥३३॥

अर्चि वगैरह हैं क्या चीज? यह बतलाते हैं—

जिस समय आत्मा शरीर से उत्क्रान्त होता है-उस समय पहले-पहल सूर्य्य से प्रतिफलित होकर लौटने वाले हमारे ही प्रकाश में वह आत्मा रहता है, तदनन्तर इस व्यापक दिन के (पृथिवी के) प्रकाश में चला जाता है। पृथिवी के प्रकाश से निकलकर वह चन्द्रमा के प्रकाश में अर्थात् शुक्लपक्ष के प्रकाश में चला जाता है, तदनन्तर वह जो पृथिवीपथ है-अर्थात् क्रान्तिवृत्त है-उसके प्रकाश में अर्थात् उत्तरायण में चला जाता है-तदनन्तर जो व्यापक सूर्य्य का बृहत् साम है, अर्थात् सौर संवत्सर है, उसमें चला जाता है-बस, इस प्रकार से यह अग्नि ही सूर्य्यदेशावच्छिन्न ज्योति में जो कि 'सौर' नाम से किंवा संवत्सर नाम से प्रसिद्ध है, उसमें चला जाता है। बस, इस अग्नि की इन अर्चि आदि अवस्थाओं को ही 'आतिवाहिक' कहते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"देहाद् भुवोऽब्जपथतः पृथ्वीपथतो बृहत्साम्नः।
सूर्य्यदिशावच्छिन्ने ज्योतिषि सौरेऽग्निरेष संक्रमते" ॥३४॥

यह तो हुई शुक्लमार्ग की व्यवस्था, अब लीजिए-कृष्णमार्ग की व्यवस्था। कृष्णमार्ग में जाने वाला आत्मा सर्वप्रथम शरीर के अन्धकार में जाएगा जो 'विधूम' नाम से प्रसिद्ध है, तदनन्तर देह से पृथिवी की छाया में जाएगा जो कि 'रात्रि' नाम से प्रसिद्ध है, इससे यह कृष्णपक्ष में जाता है, इससे दक्षिणायन में जाता है एवं दक्षिणायन से जो चन्द्रमा का साम है-उसमें जाके इसकी गति समाप्त हो जाती है। तो भूमिदिशावच्छिन्न जो चान्द्र ज्योति है-उसमें यह अग्नि ही क्रमशः उत्तरोत्तर जाता हुआ पहुँचता है। बस, इन्हीं धूमादि को भी अर्चिरादिवत् आतिवाहिक कहते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"देहाद् भुवोऽब्जपथतः पृथ्वीपथतोऽथ राजनात् साम्नः।
भूमिदिशावच्छिन्ने ज्योतिषि चान्द्रेऽग्निरेष संक्रमते" ॥३५॥

—❁—

२७-अतिवाहकसंयोगहेतवः कालाः।
अतिवाहक संयोग के हेतुभूत काल—

सूर्य्य-ज्योति में अर्थात् संवत्सर में किंवा चान्द्र ज्योति में जो यह अग्नि उत्तरोत्तर संक्रमण करता है-इसमें दिशा एवं विक्षेपक-प्राण एवं काल-इनका जो संयोग है-वही कारणभूत हैं। यदि पूर्व में जाता है तो अतिवाहिक अर्चिरादि होंगे, एवमेव यदि पश्चिम में जाता है तो आतिवाहिक धूमादि होंगे। एवमेव उत्तरायण किंवा दक्षिणायन किंवा दिन-रात ये समय भी आतिवाहक संयोग के समय बन जाते हैं। अर्थात् यदि दिन में प्राण निकलते हैं तो देवयान में जाता है एवं यदि रात्रि में प्राण निकलते हैं तो पितृयाण में जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सूर्य्यज्योतिषि चान्द्रज्योतिषि वाऽग्निर्यदेष संक्रमते ।
दिग् विक्षेपप्राणाः कालाः संयोगहेतवस्तत्र" ।।३६।।

तात्पर्य्य यही है कि ज्योति, अहः, शुक्लपक्ष, उत्तरायण एवं सौर संवत्सर ये अतिवाहकों के लिए उपयोगी समय में से हैं । अर्थात् इन कालों में मरने वाला उत्तममार्ग में जाता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"ज्योतिरहः सितपक्षोऽप्युदगयनं वत्सरः सौरः ।
एतेऽतिवाहकानां संयोगायोपयोगिनः कालाः" ।।३७।।

२८—आत्मगतौ कर्म्मणां मुख्यनिमित्तत्वम् ।
आत्मगति में कर्म्मों को प्रधान निमित्तत्व—

वस्तुतस्तु—दिक्, विक्षेपण, काल एवं संयोग—इन चारों में से भी गति का जो मुख्य हेतु है—वह तो केवल 'कर्म्म' ही समझना चाहिए । देश-काल-पात्र-द्रव्य एवं श्रद्धा—इन पाँचों के मेल से जो एक यत्न होता है—इस यत्न से जो एक नया अनुभवायित संस्कार होता है—वही 'कर्म्म' शब्दभाक् कहाता है । अर्थात् हमारे आत्मा में जो एक वासना-संस्कार उत्पन्न होता है—वही 'कर्म्म' कहलाता है । बस, आत्मगति में यह वासना ही प्रधान एवं मुख्य कारण है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"एषामपि तु चतुर्णां मुख्यो हेतुः प्रतीयते कर्म ।
आत्मनि यो गतिहेतुः संस्कारः कर्म्मनामा सः" ।।३८।।

जो मनुष्य संसार के बन्धनों को छोडकर जङ्गल में चले गए हैं एवं जिन्होंने 'ब्रह्मतत्त्व' को पहचान लिया है एवं जो सर्वथा अकाम है एवं जो यज्ञतपोदानादि से निवृत्त होते हुए सर्वथा निष्काम हो गए हैं—ऐसे महर्षि देवयान-मार्ग के अतिवाहकों पर सवार हो के रविमण्डल में जा तद्द्वारा ब्रह्मपथ में अर्थात् मुक्तिमार्ग में चले जाते हैं । अर्थात् जो विद्यासमुच्चित निवृत्तिकर्म्म करते हैं—वे **ब्रह्मपथ** में जाते हैं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"येऽरण्यगा ब्रह्मविदस्त्वकामा यज्ञस्तपोदानमितो निवृत्ताः ।
ते देवयानस्य पथोऽतिवाहानाप्त्वा रविं ब्रह्मपथेन यान्ति" ।।३९।।

ऐसों के लिए ही श्रुति कहती है—

"विद्यया तदारोहन्ति यत्र कामाः पराहताः ।
न तत्र दक्षिणा यन्ति नाविद्वांसस्तपस्विनः" ॥४०॥

अपि च-जो जंगल में जाकर कामवासनाओं से विरक्त होकर यज्ञतपोदान में प्रवृत्त रहते हैं-वे देवयान-मार्ग के अतिवाहकों पर सवार होकर शुक्लमार्ग द्वारा सूर्य्यलोक में पहुँच जाते हैं । अर्थात् विद्यासमुच्चित प्रवृत्तिकर्म्म करने वाले सूर्य्य में ही पहुँच कर रह जाते हैं-ब्रह्मपथ में नहीं जाते । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"येऽरण्यगाः कामविरक्तचित्ता यज्ञस्तपोदानमिति प्रवृत्ताः ।
ते देवयानस्य पथोऽतिवाहानाप्त्वा रविं शुक्लपथेन यान्ति" ॥४१॥

अपि च-जो मनुष्य कामना से आक्रान्त हो यज्ञतपदान में प्रवृत्त रहते हैं-वे पितृयाणमार्ग के धूमादि अतिवाहकों पर सवार हो के कृष्णपथ द्वारा चन्द्रमार्ग में जाते हैं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"ग्रामे वने वा यदि कामवश्या यज्ञस्तपोदानमिति प्रवृत्ताः ।
ते चातिवाहान् पितृयाणमार्गस्याप्त्वा विधुं कृष्णपथेन यान्ति" ॥४२॥

परन्तु जो गृहस्थ में ही रहते हैं एवं कामनाओं से आक्रान्त हैं एवं इष्ट-आपूर्त्त-दत्त में रत हैं-वे पितृयाण के अतिवाहकों पर सवार हो कृष्णमार्ग द्वारा यमपथ में पहुँचते हैं । तात्पर्य्य यही है कि आत्मगति में निमित्त मुख्यतया केवल 'कर्म्म' ही है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"ग्रामे स्थिताः कामवशाः सुवृत्ता इष्टे च पूर्ते च रताश्च दत्ते ।
ते चातिवाहान् पितृयाणमार्गस्याप्त्वा यमं कृष्णपथेन यान्ति" ॥४३॥

॥ इति गतिमार्गरूपाणि ॥

———

२६-आत्मगतिभेदाः ।

आत्मगतिभेद—

हमने पूर्व में बतलाया है कि गति में वस्तुतः मुख्यनिमित्त केवल 'कर्म्म' ही है । बस, इस कर्म्म के तारतम्य से ही गतियों का भेद हो जाता है । वस्तुतः गतियाँ करीब २०० के हैं तथापि यदि इन सबका एकीकरण किया जाए तो आत्मगति कुल तीन ही प्रकार की होती हैं । जो गति ब्रह्मपथ पर ले

जाने वाली है-अर्थात् जिस मार्ग पर हो के ब्रह्मपथ (मुक्तिपथ) पर आरूढ होता है-वह विशिष्टा-गति कहलाती है एवं दो गति और हैं-जो सामान्या-गति कहलाती है। जो गति देवयान में ले जाने वाली होती है एवं जो गति पितृयाण में ले जाने वाली होती है-ये दोनों ही गति सामान्या-गति कहलाती हैं। जो देवयान में ले जाने वाली एवं पितृयाण में ले जाने वाली गति हैं-वह कर्म्म से ताल्लुक रखती हैं। अर्थात् सामान्य-गति में निमित्त 'विद्यासमुच्चित प्रवृत्तिकर्म्म' (यज्ञ-तप-दान) एवं विद्यानिरपेक्ष प्रवृत्तिसत्कर्म्म (इष्ट-आपूर्त्त-दत्त) ही इन दोनों सामान्यगतियों के मुख्यनिमित्त हैं। जो विद्यासमुच्चित प्रवृत्तिकर्म्म करता है-उसे देवयान गति पर आरूढ होना पड़ता है एवं जो विद्यानिरपेक्ष प्रवृत्तिसत्-कर्म्म करता है-उसे पितृयाण पर आरूढ होना पड़ता है। परन्तु जो दूसरी सामान्य-गति से भिन्ना विशिष्टा-गति है-जो कि ब्रह्मपथ पर ले जाती है-नैष्कर्म्यकर्म्म से अर्थात् निष्काम (आसक्तिरहित कर्म्म से) सम्बन्ध रखती है। प्रवृत्त्यात्मक-कर्म्म से आत्मा में एक वासना-संस्कार उत्पन्न होता है-इसी को अनुभवायितसंस्कार भी कहते हैं। इस कर्म्म से मुक्ति नहीं होती। परन्तु एक कर्म्म ऐसा है जो कि इस प्रवृत्त्यात्मक-कर्म्म को हटाता है। वह कर्म्म असल में विद्यास्वरूप ही है। यद्यपि विद्या कर्म्म का प्रतिबन्धक ही है, अतएव यह अकर्म्मस्वरूपा ही है, तथापि चूंकि यह कर्म्मगति को विरुद्ध प्रतिदिक् में कर देती है अर्थात् बढते हुए आवरण को उलट देती है-बस, इस गतिविरोधकत्वेन ही विद्या को 'नैष्कर्म्य कर्म्म' कहने लग गए हैं। अस्तु, प्रकृत में हमें यही बतलाना है कि इस आत्मा की (१) विशिष्टा-गति होती है एवं (२) सामान्या-गति होती है। विशिष्टा-गति में नैष्कर्म्यकर्म्म निमित्त हैं एवं सामान्या में प्रवृत्तिसत्कर्म्म निमित्त हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"गतिस्त्रिधा ब्रह्मपथे विशिष्टा, सामान्यतो द्वे अवरे भवेताम्।
सा देवयाने पितृयाण एवं ते कर्म्मणा, कर्म्मनिवृत्तितोऽन्या" ॥४४॥

पृथिवी के वषट्कार में जो १७ वाँ अहर्गण है-उससे २५ तक जो स्थान है-वह सप्तस्वर्गमय समझना चाहिए। इस १७ से २५ तक के डायमिटर का एक ऊपर की ओर स्कम्भ जाता है-उस स्कम्भ का जो उपरिस्थान है-जिसके कि २४ अंश के व्यासार्ध में एक वृत्त बना उत्तरध्रुव परिक्रमा किया करता है-वह 'नाक' कहलाता है। इसी नाकबिन्दु को ज्योतिषी लोग 'कदम्ब' कहा करते हैं। यही नाक विष्णु का स्थान माना जाता है-इसी नाक के लिए श्रुति कहती है—

"तद्विष्णोः परमं पदं सदा पश्यन्ति सूरयः।
दिवीव चक्षुराततम्" ॥[1]

पूर्व में जो सात स्वर्ग बतलाए थे-उनमें से जो २५ वाँ स्वर्ग है-वही उत्तमस्वर्ग कहलाता है। इसी २५ वें स्वर्ग को वेद में **'कामप्रलोक'** किंवा **अशोकमहिम'** कहते हैं। पुराण में इसी स्थान को

१-ऋग्वेद मं० १।२२।२०।

'अपुनर्मार' ('**न पुर्नम्रियते यत्र गत्वा**') कहते हैं। इस प्रकार से २५ वाँ 'कामप्रस्वर्ग' एवं 'नाक'-ये दोनों ही उत्तमस्वर्ग कहलाते हैं। चूँकि उस कदम्ब में पाप का लेश भी बाकी नहीं बचता, अतएव उसको 'नाक' कहते हैं। त्रिणाचिकेतस्वर्ग में यह नाक 'उत्तमस्वर्ग' कहलाता है। इस प्रकार से ब्रह्मपथ से मुक्ति के लिए जो विशिष्टा उत्तमस्वर्गगति है-वह कामप्र (२५ वीं) एवं नाक (कदम्ब)-ये दो समझनी चाहिए। ये दोनों ही मुक्ति के स्थान हैं।

जिस प्रकार से विशिष्टा-गति कामप्र, नाक भेद से दो प्रकार की हैं-तथैव देवयान भी आहवनीय (१७ वाँ अहर्गण) और सूर्य्य (२१ वाँ अहर्गण)-इस भेद से दो प्रकार की ही समझनी चाहिए। पृथिवी का जो ३३ तक एक वषट्कार-मण्डल बनता है-उसके १६ वें अहर्गण तक अग्नि जाता है एवं ३३ तक सोम। अर्थात् १६ अहर्गण तक अग्नि रहता है एवं १८ से ३३ तक सोम रहता है। उनके बीच में जो १७ वाँ अहर्गण है-वही 'उद्गीथ' प्रजापति कहलाता है।

प्रकृत में हमें बतलाना यही है कि हम १६ पर स्थित जो अग्नि है-उसमें १८ वें पर रहने वाला जो सोम है-उसकी चूँकि आहुति होती है, अतएव इस सप्तदशस्वर्ग को आहवनीय स्वर्ग कहते हैं। इसी को '**अवमस्वर्ग**' भी कहते हैं। तो बस, आहवनीय और सूर्य्य अर्थात् १७ वाँ और २१ वाँ-ये दोनों देवयान के भेद समझने चाहिए। इसी प्रकार से 'यम' (शनि-कक्षा) और असुर्य्य (लोकालोक)-ये दो भेद पितृयाण के समझने चाहिए। जहाँ तक सूर्य्य का कुछ थोड़ा बहुत प्रकाश जाता है-वही 'यम' लोक कहलाता है। इस लोक की समाप्ति शनि-कक्षा पर हो जाती है। परन्तु जहाँ सूर्य्य का प्रकाश सर्वथा नहीं रहता वही 'असुर्य्य' स्थान कहलाता है। इस प्रकार से ब्रह्मपथ-देवयान-पितृयाण-ये तीनों ही दो-दो प्रकार के हो जाते हैं—

१		२		३	
ब्रह्मपथ-२ १-कामप्रलोक (२५ वाँ अहर्गण) २-नाक (कदम्ब)	ब्रह्मपथ	**देवयान-२** १-१७ वाँ आहवनीय २-२१ वाँ सूर्य्य	देवयान	**पितृयाण-२** १-यमलोक २-असुर्य्यलोक	पितृयाण

जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"स्यादुत्तमस्वर्गगतिस्तु कामप्रनाकयोर्ब्रह्मपथेन मुक्त्यै ।
द्वौ देवयानौ हवनीयसूर्य्यौ यमोऽप्यसूर्य्यः पितृयाणभेदौ" ॥४५॥

इन तीनों गतियों से अतिरिक्त जो अत्यन्त दुःखमय पृथिवी की पिशाचयोनि है–उसे 'अगति' कहते हैं। अर्थात् जिनका आत्मा कहीं लोकान्तर में न जाकर यहीं प्रेतयोनि में दुःख-भोग करता है–इस गति को 'अगति' कहा करते हैं। परन्तु निष्कामकर्म्म करते-करते कर्म्मबन्धन के सर्वथा उच्छिन्न हो जाने पर जिसके हृदय की ग्रन्थि टूट जाती है तो इस हृद्-ग्रन्थि के टूटते ही उसका आत्मा यहीं व्यापक ब्रह्म में लीन हो जाता है। ऐसे मनुष्य के आत्मा का उत्क्रमण नहीं होता। बस, इसको भी 'अगति' ही कहते हैं। इस प्रकार से एक अगति महानिकृष्ट एवं एक अगति सबसे उत्कृष्ट समझनी चाहिए। इस उत्कृष्ठ अगति के लिए ही श्रुति कहती है—

"न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति इहैव समवलीयन्ते"।

इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा—

"इतः प्रभिन्ना त्वगतिः पृथिव्यां पिशाचयोनिर्बहुदुःखभाजाम्।
हृद्ग्रन्थिभेदात् त्वतिकामहानाद् ब्रह्माप्ययोऽत्रैव न चोत्क्रमोऽस्य" ॥४६॥

इसी प्रकार से शरीर में जो पाँचों भूत एवं अग्नि (वाक्), वायु (प्राण), सूर्य्य (चक्षु), दिक्सोम (श्रोत्र), चन्द्रमा (मन)–ये पाँच देवता हैं–ये पाँचों भूत एवं पाँचों ही देवता आत्मा के उत्क्रान्त होने पर पञ्चत्वगति को प्राप्त हो जाते हैं। अर्थात् मरते ही पाँचों भूत अपने-अपने प्रभवस्थानों में चले जाते हैं एवं पाँचों ही देवता आधिदैविकमण्डल में व्यापक अपने प्रभवों में चले जाते हैं–इसी को १–भूतपञ्चत्वगति एवं २–देवपञ्चत्वगति कहते हैं। ये १० ही गतियाँ शरीर से जब आत्मा निकल जाता है–तब होती हैं। परन्तु ये १० गतियाँ अध्यात्म-यज्ञ के कारण प्रतिक्षण जीवित अवस्था में भी होती रहती हैं। अर्थात् प्रतिक्षण इसके पाँचों भूत अपने प्रभावों में जाते रहते हैं एवं उनमें से आते रहते हैं। एवमेव पाँचों देवता प्रतिक्षण अपने प्रभवों में जाते रहते हैं। इसी गति को नित्यगति' कहते हैं। हमारे जो मन-प्राण-वाक्-श्रोत्र हैं–वे प्रतिक्षण अग्नि-वायु-सूर्य्य-चन्द्रादि देवताओं से मिलते रहते हैं। यदि एक मिनट भी उन देवताओं से इनका सम्बन्ध टूट जाए तो उसी समय यह आत्मा शरीर को छोड दे। तो बस, तात्पर्य्य यही है कि देवपञ्चत्व एवं भूतपञ्चत्व–ये १० ही गतियाँ शरीर से आत्मा के निकलने पर भी होती हैं एवं यज्ञ के प्रभाव से (आदान-विसर्ग से) प्रतिक्षण जीवित अवस्था में भी ये १० गतियाँ होती रहती हैं। इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"भूतानि पञ्चत्वगतिं तथैते देवाश्च पञ्चत्वगतिं लभन्ते।
देहात्यये स्युर्गतयो दशैताः स्याज्जीवतः स्वर्गगतिस्तु यज्ञात्" ॥४७॥

इसी का स्पष्टीकरण करते हैं–हमारे जो वाक्-प्राण-चक्षु-श्रोत्र एवं मन हैं–ये पाँचों ही क्रमशः अग्नि-वायु-सूर्य्य-दिक्सोम एवं चन्द्रमा में प्रतिक्षण प्रवेश करते हैं। सारे के सारे प्राण अपने-अपने प्रभव देवता में लीन होते रहते हैं। अर्थात् ये पाँचों ही अपने प्रभवों से प्रतिक्षण आदानविसर्गक्रिया करते रहते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"पृथ्वी पृथिव्यां, जलमप्सु, तेजस्तेजस्ययं, वायुरपीह वायौ ।
वाग् वाचि पञ्चापि शरीरधातुद्रव्याणि पञ्चस्वपियन्ति काले" ॥४८॥

पृथिवी पृथिवी में, जल अपने प्रभव जल में, तेज अपने प्रभव तेज में एवं वायु उस व्यापक वायु में, वाक् (आकाश) अपने प्रभव वाक् में जाते रहते हैं । अर्थात् ये पाँचों ही शरीरस्थ धातुद्रव्य उन पाँचों ही अपने प्रभवस्थानों में लीन होते रहते हैं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"वाक् प्राणचक्षूंषि मनः श्रुती वा अग्नौ च, वायौ च, रवौ च, चन्द्रे ।
दिक्षु क्रमेण प्रविशन्ति, सर्वे प्राणाः स्वयोनीनपियन्ति देवान्" ॥४९॥

शरीरस्थ पाँचों भूत किंवा पाँचों देवता जो जीवित अवस्थाओं में अपने-अपने प्रभवों से संयोग करते हैं-उस संयोग को 'प्रहितां संयोगः' कहते हैं एवं मरने के बाद जो ये १० अपने १० प्रभवों के साथ संयुक्त हो जाते हैं-उस संयोग को 'प्रयतां संयोगः' कहते हैं । तो बस, जो 'प्रहितां संयोगः' है एवं जो कि 'प्रयतां संयोगः' है-ये दोनों ही दो प्रकार की पञ्चत्वगति हैं । जो पहली पञ्चत्वगति है-अर्थात् 'प्रहितां संयोगः' है-वह शरीर की जीवित अवस्था में होती है एवं जो दूसरी पञ्चत्वगति अर्थात् जो 'प्रयतां सयोगः' है-वह आत्मा के शरीर से उत्क्रान्त हो जाने के अनन्तर होती है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यः प्रहितां संयोगः प्रयतां संयोग इति वा यः ।
ते द्वे पञ्चत्वगती जीवत्याद्या मृते चान्त्या" ॥५०॥

हमारे शरीर में जो अध्यात्मयज्ञ होता है-वह निरन्तर उस आधिदैविकमण्डल तक वितत होता रहता है एवं यह पितृयज्ञ निरन्तर हमारे शरीर में स्थिररूप से रहता है । अपि च-यह यज्ञ स्वर्ग की गति के लिए हरवक्त युक्त रहता है-बस, इसी कारण से यह यज्ञात्मा प्रतिक्षण स्वर्ग में जाया करता है । तात्पर्य्य इसका यही है कि देवपञ्चत्व किंवा भूतपञ्चत्व गति जीवित अवस्था में भी होती रहती है-बस, इसी अभिप्राय से श्रुति कहती है—

"अहरहर्वाऽएष यज्ञस्तायतेऽहरहः सन्तिष्ठतेऽहरहरेनं स्वर्गस्य लोकस्य गत्यै युङ्क्ते, अहरहरेनेन स्वर्गं लोकं गच्छति" ॥[1]

इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

१-शत० ब्रा० ६।४।४।१५ ।

"नूनं यज्ञस्तायते वाऽप्यजस्रं यज्ञो वा संतिष्ठते चाप्यजस्रम् ।
स्वर्गे गत्यै युङ्क्त एषोऽप्यजस्रं स्वर्गे गच्छत्येष तेनाप्यजस्रम्" ॥५१॥

——❀——

३०–अथ स्वर्गनरकलोकोपपादनम् ।

स्वर्गनरकलोकोपपादन—

जो सुखभोग का निमित्त है–अर्थात् जो सुखभोग का स्थान है–वही स्वर्ग-शब्द से कहा जाता है एवं जो दुःख भोगने के लिए स्थान है–वही नरक कहलाता है। चूंकि दुःख का निमित्त भी दुःखमय ही है एवं सुख का निमित्त भी सुखमय ही है, अतएव प्रकृत में निमित्त को भी स्वर्ग किंवा नरक बतला दिया है। कहने का तात्पर्य्य यही है कि जो सुख है–वही स्वर्ग है एवं जो दुःख है–वही 'नरक' है। इस स्वर्गलोक में प्रतिपुरुष जो आनन्द किंवा सुख है–उसका तारतम्य है। अर्थात् स्वर्ग में जाने वाले सभी मनुष्यों को एकसा ही आनन्द नहीं मिलता। स्वर्गगत प्रत्येक मनुष्य के आनन्द में तारतम्य रहता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सुखभोगाय निमित्तं स्वर्गो नरकस्तु दुःखभोगाय ।
आनन्दः सुखमस्य प्रतिपुरुषं तारतम्यमिह" ॥५२॥

हम देखते हैं कि इस पृथिवीलोक में स्थित जो मनुष्य हैं–उनमें आनन्द की मात्रा उत्तरोत्तर बढी हुई रहती है। किसी को थोड़ा आनन्द है–किसी को उससे ज्यादा है–किसी को उससे ज्यादा है। तात्पर्य्य यही है कि इस पृथिवीलोक में स्थित प्राणियों में जैस आनन्द की उत्तरोत्तर वृद्धि होती रहती है, तथैव स्वर्ग में भी यह आनन्द सूर्य्यदिशा में किंवा पारमेष्ठ्य में क्रमशः उत्तरोत्तर बढता रहता है। अर्थात् आत्मा ज्यों-ज्यों ऊपर बढता जाता है, त्यों-त्यों ही वह अत्यधिक आनन्द प्राप्त करता जाता है। जबकि लोक में हम प्रत्यक्ष आनन्द की मात्रा में तारतम्य देखते हैं तो फिर–'स्वर्गीय आनन्द में भी तारतम्य है'–यह मानने में तुम्हारा कौनसा नुकसान है? एवं सुख एवं दुःख का जो एक 'स्वर्ग' एवं 'नरक' यह नाम रखा है–उससे तुम्हें घृणा क्यों है? जबकि तुम सुख और दुःख दोनों ही अनुभवसिद्ध मानते हो। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जो ने कहा है—

"आनन्दानां मात्रा पृथ्व्यां प्राणिषु विवर्द्धते यद्वत् ।
क्रमशः प्रवर्द्धते सा सूर्य्यककुभि पारमेष्ठ्ये च" ॥५३॥

श्रुतियों में इस आनन्दों के तारतम्य की मीमांसा विद्वान् पुरुषों द्वारा विस्तार से बतलाई गई है। उन्होंने इस आनन्द के तारतम्य का अतिविस्तृतरूपेण विवेचन किया है। उस आनन्द की मात्रा का

कहीं न कहीं निश्चय ही तुम्हें उसकी पराकाष्ठा माननी पड़ेगी । अर्थात् जब तुम आनन्द में तारतम्य मानते हो तो कहीं न कहीं–इस आनन्द की समाप्ति भी अवश्य ही माननी पड़ेगी । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"मीमांसाऽऽनन्दानां बहुधा श्रुतिषु प्रदर्शिताऽभिज्ञैः ।
तन्मात्रायाः क्वचिदपि परमा काष्ठा ध्रुवं प्रभवेत्" ।।५४।।

तो बस, होते-होते जहाँ इस आनन्द की पराकाष्ठा हो जाती है–बस, वह जो पार्थिव आनन्द की पराकाष्ठा है–वही 'स्वर्ग' नाम से कहा जाता है । चूँकि पार्थिव आनन्द की अपेक्षा यह आनन्द अत्यन्त ही उत्कृष्ट है, अतएव इस आनन्द को 'स्वर्ग' कहते हैं । परन्तु इस स्वर्ग पर ही आके आनन्द की विश्रान्ति नहीं समझनी चाहिए । इसकी जो पराकाष्ठा बतलाई है–वह पार्थिव आनन्द की अपेक्षा से समझनी चाहिए । वस्तुतः इस स्वर्ग में ही आनन्द के तारतम्य से स्वर्गनानात्व सिद्ध होता है । अर्थात् अवमस्वर्ग, मध्यमस्वर्ग, उत्तमस्वर्ग–इत्यादि स्वर्ग में भी आनन्द के तारतम्य से कई भेद हो जाते हैं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सैवं परमा काष्ठा यत्रानन्दस्य भाव्यते क्वापि ।
स स्वर्गस्तत्रापि च नानात्वं तारतम्यात् स्यात्" ।।५५।।

तो बस, पृथिवी की अपेक्षा सुखस्थान को जैसे स्वर्ग कहते हैं, तथैव पृथिवी की अपेक्षा जहाँ अधिक दुःख की संभावना होती है–अर्थात् जहाँ पृथिवी से भी अधिक दुःख मिलता है–बस, वही 'नरक' कहा जाता है । यह नरक सूर्य्य के प्रतिदिक् में समझना चाहिए । हमारा आत्मा सूर्य्य से बना हुआ है, अतः ज्यों-ज्यों यह सूर्य्य से दूर जाता रहता है–त्यों-त्यों ही अत्यधिक कष्ट पाता रहता है । बस, इसी दुःखद स्थान को 'नरक' कहते हैं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"एवं दुःखाधिक्यं भूलोकापेक्षया यत्र ।
संभाव्यते स नरकः सूर्य्यप्रतिदिग्गतः स स्यात्" ।।५६।।

दुःख भोगने के लिए जहाँ सामग्री अतिमात्रा में सुलभ होती है, अर्थात् जहाँ दुःख की ही सामग्री मिलती है--वही 'नरक' कहा जाता है एवं जो स्थान सुखसाधन-सामग्री से युक्त रहता है–वही 'स्वर्ग' कहलाता है । बस, स्वर्ग और नरक की यही सामान्य परिभाषा है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"सुलभा यत्रातितरां सामग्री दुःखभोगाय ।
नरकः सोऽन्यः स्वर्गः सुखभोगौपयिकसामग्र्या" ।।५७।।

३१-स्वर्गचातुर्विध्यम् ।
चार प्रकार का स्वर्ग—

ब्रह्मा-विष्णु एवं इन्द्र-ये तीन ही प्रधान देवता हैं। इन तीनों के जो स्थान हैं-वही विष्टप नाम से कहे जाते हैं। चूंकि ये तीन हैं, अतएव न्यायतः इनके तीन ही विष्टप होने चाहिए। तो बस, ब्रह्मविष्टप, विष्णुविष्टप एवं इन्द्रविष्टप-तीन तो ये विष्टप एवं चौथा एक इन विष्टपों के बीच का ब्रध्नस्य विष्टप-ये चार स्वर्ग कहलाते हैं। इन चारों में से जो यह चौथा ब्रध्नस्य विष्टप है-वह परमसुख का स्थान है। पृथिवी में जो एक चितेनिधेय अग्नि निकलता है-वह १७ तक जाता है। बस, इस अग्नि को ही ब्रह्मा कहते हैं-यद्यपि यह अग्नि प्रातिस्विकरूप से जाता है-१७ तक ही, तथापि सोमाहुति से इसकी ज्वाला २१ तक चली जाती है। बस, अतएव इसका २१ तक स्थान मान लिया जाता है। बस, यह जो १७ से २१ तक का पार्थिव चितेनिधेयाग्नि ब्रह्मा का स्थान है-वही ब्रह्मविष्टप किंवा अग्निविष्टप कहलाता है। तदनन्तर २१ से २५ तक शुद्ध इन्द्र रहता है-यह जो चार अहर्गणों का स्थान है-उसे ही इन्द्रविष्टप कहते हैं एवं १७ से लेकर २५ तक जो एक नवाह 'ऐन्द्राग्न' यज्ञ होता है-वही 'यज्ञविष्टप' किंवा 'विष्णुविष्टप' कहलाता है एवं जो १७ से २५ के केन्द्र का २१ वां सूर्य्य-स्थान है-वही 'ब्रध्नस्य विष्टप' कहलाता है इसी अभिप्राय से-**'तद्वै ब्रध्नस्य विष्टपं यत्रासौ तपति'**-यह कहा जाता है। बस, ये ही चारों चार स्वर्ग कहलाते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"स्वर्गचतुष्टयमस्ति, त्रिविष्टपत्वात् त्रिधा त्वन्यत् ।
ब्रध्नस्य विष्टपं यत् तदिह चतुर्थं सुखं धाम" ॥५८॥

अवमस्वर्ग, मध्यमस्वर्ग, उत्तमस्वर्ग एवं परमस्वर्ग-इन भेदों से युक्त जो ये चार स्वर्ग हैं-इनका क्रमशः विस्तृतस्वरूप निरूपित किया जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अवमः परमो मध्यम उत्तम इति भेदतो य इमे ।
स्वर्गाः सन्ति चतुर्धा तेषां रूपाणि कथ्यन्ते" ॥५६॥

——❀——

३२-अवमः स्वर्ग आहवनीयाख्यो दैवात्मकृतः ।
अवमस्वर्ग-आहवनीय नामक दैवात्मकृत—

ज्योतिष्टोम यज्ञ द्वारा जिस स्वर्ग का श्रुति में विधान बतलाया जाता है-वही 'अवमस्वर्ग' कहलाता है। इसी अवमस्वर्ग को शतपथ श्रुति में 'आहवनीय' स्वर्ग कहा है। पृथिवी का जो १७ वाँ अग्निस्थान है-वहाँ पर चूंकि सोम आहुत होता है, अतएव इस सप्तदशस्वर्ग को 'आहवनीय' स्वर्ग कहते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"ज्योतिष्टोमात् स्वर्गो विधीयते सोऽवमः स्वर्गः ।
आहवनीयः स्वर्गो वाजसनेयश्रुतौ कथितः" ॥६०॥

यह जो पृथिवीपिण्ड है–उसमें चित्य और चितेनिधेय–ये दो प्रकार का अग्नि रहता है । इनमें से जो चित्य अग्नि है–वह तो यही पृथिवीपिण्ड है । परन्तु जो चितेनिधेय अग्नि है–वह चौतरफ व्यापकरूपेण अपना मण्डल बनाता हुआ बाहर निकला करता है । अर्थात् पृथिवी की जो वाक्स्वरूप अग्निकिरणें हैं जो कि व्यापकरूपेण व्याप्त होने के कारण 'अहः' कहलाती हैं–पृथिवी-केन्द्र से उठकर बाहर तक फैली रहती हैं । यह अग्निमयूख अर्थात् अहः सूर्य्य के भी ऊपर तक फैली रहती हैं । चूंकि यह पार्थिव अग्नि सूर्य्य से भी ऊपर तक फैला रहता है, अतएव इस पृथिवी के साम को 'रथन्तर' साम कहते हैं । इस प्रकार से रथन्तर साम तक फैले हुए जो यह पृथिवी के अहर्गण हैं–उनके पृथिवी-पृष्ठ से ६ स्तोम अभिव्याप्त रहते हैं । प्रत्येक पिण्ड में १००० गौ होती हैं । इनमें से ३०-३० गौ का एक एक अहर्गण होता है–इस प्रकार से ९९० में ३३ अहर्गण हो जाते हैं । बाकी १० गौ बचती हैं–वही चौतीस वाँ प्रजापति (सर्व) कहलाता है । इन ३३ अहर्गणों को ३-६-६-६-६-६–इस रूप से ६ स्तोम में बाँट दिया जाता है । ३ में जब ६ मिलाए जाते हैं–त्रिवृत्स्तोम होता है एवं ९ में जब ६ मिलाए जाते हैं तो पञ्चदशस्तोम होता है और पञ्चदश में ६ मिलाने से एकविंशस्तोम होता है एवं एकविंश में ६ मिलाने से त्रिणव (२७) स्तोम होता है एवं और ६ मिलाने से त्रयस्त्रिंश (३३) स्तोम होता है । इस प्रकार से यद्यपि ५ ही स्तोम होने चाहिए, तथापि ३३ को मिला कर उनका जो केन्द्रभाग है अर्थात् १७ वाँ स्थान है–जिसे कि उद्गीथ प्रजापति कहते हैं–उसे सप्तदशस्तोम मान लिया जाता है । इस प्रकार से पृथिवी-पृष्ठ से रथन्तर साम (३३) तक कुल ६ स्तोम होते हैं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"वाचो ह्यग्निमयूखा अहानि पृथ्व्याः पृथिव्युत्थाः ।
सन्ति रथन्तरसामनि षट्स्तोमाः संतताः पृथिव्यह्नाम्" ॥६१॥

इसी अभिप्राय से कहते हैं—

इन छओं स्तोमों को क्रमशः १–त्रिवृत्स्तोम, (९ तक), २–पञ्चदशस्तोम (१५ तक), ३–सप्तदशस्तोम (१७ तक), ४–एकविंशस्तोम (२१ तक), ५–त्रिणवस्तोम (२७ तक) एवं ६–त्रयस्त्रिंशस्तोम(३३)–इन नामों से कहा करते हैं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"त्रिवृदथ पञ्चदशोऽन्यः सप्तदशोऽन्यस्तथैकविंशोऽन्यः ।
त्रिणवोऽन्यश्च ततोऽन्यस्तथा त्रयस्त्रिंश इत्याहुः" ॥६२॥

वस्तुतः यह पृथिवी-पिण्ड अग्नि और सोममय है । तो बस, जहाँ तक यह अग्नि जाता है–वहाँ तक ४ स्तोम मान लिए जाते हैं । अर्थात् ४ स्तोम (त्रिवृत्-पञ्चदश-सप्तदश-एकविंश) अग्नि के हैं

एवं त्रिणव और त्रयस्त्रिंश-ये दो स्तोम सोम के हैं। चार स्तोमों के भेद से पृथिवी से निकलने वाला एक ही चितेनिधेय अग्नि ४ स्वरूपों में परिणत हो जाता है। अर्थात् स्थानभेद से एक ही अग्नि चार प्रकार का हो जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"चत्वारोऽग्नेः स्तोमाः स्तोमौ सोमस्य तत ऊर्ध्वम्।
स्तोमचतुष्टयभेदादेकोऽप्यग्निश्चतुर्विधो भवति" ॥६३॥

त्रिवृत्-पञ्चदश-सप्तदश एवं एकविंश—इन चारों को मिला करके जो एक स्तोम है—वही 'चतुष्टोम' कहलाता है। चूँकि ये चारों ही स्तोम अग्नि के कारण ज्योतिर्मय हैं, अतएव इनको 'ज्योतिष्टोम' भी कहते हैं, क्योंकि ये चारों ही ज्योतियों का ही तो समूह है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"त्रिवृदथ पञ्चदशोऽयं सप्तदशश्चैकविंश इति कृत्वा।
स चतुष्टोमो ज्योतिष्टोमस्ते ज्योतिषां स्तोमाः" ॥६४॥

चूँकि ये चारों स्तोम अग्नि के ही हैं, अतएव इनको 'अग्निष्टोम' भी कहते हैं। चूँकि इन चारों स्तोमों में अग्नि ही फैला हुआ रहता है, अतः इनको 'अग्निष्टोम' कहना उचित ही है। ये जो चतुष्टोम किंवा अग्निष्टोम यज्ञ है-वह अस्मदादि के यज्ञ में आहवनीयाग्नि में किया जाता है। अर्थात् चूँकि यह आहवनीय (१७ वाँ अहर्गण) का ही अग्नि है, अतः इसको प्रकृतयज्ञ में भी पूर्वदिशा में निर्म्मित आहवनीय में किया जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सोऽग्निष्टोमोऽप्युक्तः स्तोमाश्चत्वार आतता अग्नेः।
आहवनीय ह्यग्नौ स चतुष्टोमो विधीयते यज्ञः" ॥६५॥

अध्यात्म-अग्नि को अधिभूत अग्नि एवं आधिदैविक अग्नि में सोमरूपी संश्लेषणद्रव्य से मिलाने का नाम ही यज्ञ है। अर्थात् जो आधिदैविक अग्नि व्यापकरूप से सर्वत्र विद्यमान है—उसका एवं आहवनीय कुण्ड में प्रज्वलित जो आधिभौतिक अग्नि है—उसका एवं अध्यात्म अग्नि का उच्चावच लहरों से युक्त-मन्त्रों द्वारा-अर्थात्-जिस लहर में आधिदैविक अग्नि की स्थिति है—उसी लहरयुक्त उदात्तादिस्वरयुक्त वाक् से एवं सोमस्वरूप गूंद से जो इन अध्यात्म, अधिभूत एवं अधिदैवत अग्नि को एक कड़ी में जोड़ देना है—बस, उसे ही यज्ञ कहते हैं। बस, यही यज्ञ की सामान्य परिभाषा समझनी चाहिए। इसी अभिप्राय से कहते हैं—

अधिभूत अग्नि द्वारा अध्यात्म और अधिदैव अग्नि में वाक्रूप उच्चावचस्वरयुक्त मन्त्रों से सोम (पुरोडाश) रूप संश्लेषणद्रव्य से जो यजन करता है-अर्थात् तीनों अग्नियों को मिलाता है—वही यज्ञ कहलाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अधिभूताग्निद्वाराऽध्यात्माग्नेराधिदैविके ह्यग्नौ ।
वाचा मन्त्रैः सोमश्लेषणतो यजति यज्ञः सः" ॥६६॥

सोम से होने वाले स्नेहन से देवताओं का अर्थात् अध्यात्म, अधिभूत एवं अधिदैवत अग्नि का परस्पर संगतिकरण करना है–वही यजन कहलाता है । जिस प्रकार से अत्यन्त विशकलित परमाणुयुक्त चूर्णीभूत आटा पानीस्वरूप गूंद से पिण्डरूप में बना दिया जाता है, तथैव सोम-संश्लेषण से उन तीनों देवताओं को एक कड़ी में जोड दिया जाता है–जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यजनं संगतिकरणं देवानां सोमतः कृताच्छ्लेषात् ।
अद्भिः श्लेषाद् यद्वच्चूर्णानां संगतिः क्रियते" ॥६७॥

इस यजनक्रिया द्वारा जिसका अध्यात्म अग्नि पृथिवी के रथन्तर अग्नि से युक्त हो जाता है । अर्थात् जो अपने अग्नि को आहुति-संश्लेषण से सूर्य्यरथ से भी ऊपर तक व्याप्त अग्नि से युक्त कर देता है–वही 'यजमान' कहलाता है । इस यजमान के मानुष और दैव–इस भेद से दो प्रकार का आत्मा हो जाता है । अर्थात् राथन्तर अग्नि द्वारा इसका अध्यात्म अग्नि पकड़ में आकर एकरूप में परिणत हो जाता है । बस, इसी पकड़ से अर्थात् दैवात्मा से यह यजमान मरते ही सीधा स्वर्ग में जाता है । यह आत्मा (दैवात्मा) सिवाय यज्ञ करने वाले के और अन्य के नहीं होता । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"राथन्तरे पृथिव्या अग्नावग्निस्तु यस्य शारीरः ।
यजते स हि यजमानो मानुषदैवप्रभेदतो द्व्यात्मा" ॥६८॥

जैसी परिस्थिति आधिदैविक-मण्डल की है–ठीक वैसी ही परिस्थिति आधिभौतिक एवं अध्यात्म की समझनी चाहिए । आधिदैविक दर्शपूर्णमास, सोमादि जो यज्ञ हैं–ठीक उन्हीं की नकल पर हमारे अध्यात्मयज्ञ की रचना की गई है । बस, इस अध्यात्म और आधिदैविक यज्ञ के अनुसार ही प्राचीन महर्षियों ने दर्शपूर्णमासादि यज्ञ का निर्म्माण किया है । जैसी स्थिति अध्यात्मयज्ञ की है एवं अधिदैविक यज्ञ की है–ठीक उसी की नकल पर इन यज्ञों की रचना की गई है । इसीलिए **'पुरुषो वै यज्ञः'** एवं **'यज्ञो वै पुरुषः'**–यह कहा जाता है । प्रकृत में हमें सोमयाग की स्थिति बतलानी है ।

मनुष्य का जो धड़ है–शरीर है–वह हविर्वेदि है । इस हविर्वेदि में जो इस मनुष्य का मस्तक है–वह **'आहवनीयकुण्ड'** है एवं जो ब्रह्मग्रन्थि है–वही गार्हपत्य है । गुदा से नाभि तक गार्हपत्य है एवं कण्ठ से ब्रह्मरन्ध्र तक आहवनीय है एवं नाभि और हृदय के बीच में दक्षिणभाग में गार्हपत्याग्नि है–जो कि श्रपणाग्नि नाम से एवं जठराग्नि नाम से प्रसिद्ध है । बस, कहने का तात्पर्य्य यही है कि इस मनुष्य का जो शरीर है–वही **'हविर्वेदि'** है एवं जो इसका मस्तक है–वही इस वेदि का आहवनीयकुण्ड है । बस, इस

आहवनीय से लेकर रथन्तर साम तक अर्थात्–२२ तक **'महावेदि'** है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"देहोऽस्य हविर्वेदिस्तत्राहवनीय इष्यतेऽस्य शिरः।
तत आरभ्य रथन्तरसामान्तेयं महावेदिः" ॥६९॥

इस महावेदि के अन्त में एक यूप (स्तूप) खड़ा हुआ है। यह स्तूप २१ वें स्थान वाला सूर्य्य ही है। अर्थात्–जो सूर्य्य है–वही **'यूप'** कहलाता है। अर्थात्–पृथिवी के **२१** वें अहः पर स्थित जो सूर्य्य है–उस सूर्य्य का ही यूप को उपलक्षण समझना चाहिए अर्थात्–यूप सूर्य्य का उपलक्षण है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यूपस्तदन्तनिहितः स एकविंशोपगः सूर्य्यः।
यः सूर्य्य एकविंशो यूपस्तस्योपलक्षणं क्रियते" ॥७०॥

पूर्वोक्त महावेदि से एक उत्तरावेदि और होती है–इस उत्तरावेदि में ही एक आहवनीयकुण्ड होता है। सोमयाग में इसी कुण्ड में आहुति दी जाती है। हविर्यज्ञ का जो आहवनीय है–वही इस सोमयज्ञ का गार्हपत्य बन जाता है। बस, इस गार्हपत्य की अपेक्षा से ही उत्तरावेद्यन्तर्गत अग्निकुण्ड **आहवनीय कुण्ड** कहा जाता है। जो यह आहवनीय है–वह इस २१ स्थान पर स्थित यूप से पश्चिम स्थान में १७ पर स्थिर है। अर्थात्–उत्तरवेदि में यूप से अर्वाक् (१७ पर) यह आहवनीयकुण्ड है। इससे सूर्य्य से पश्चिम सप्तदशस्तोम लक्षित समझना चाहिए। अर्थात्–जो १७ वाँ स्थान है- वही आहवनीयकुण्ड है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"आहवनीयस्तूत्तरवेद्यामर्वाग् विधीयते यूपात्।
तेन च सूर्य्यादर्वाक् सप्तदशः स्तोम उपलक्ष्यः" ॥७१॥

बस, आधिदैविक एवं अध्यात्मयज्ञमण्डल की ऐसी ही स्थिति समझनी चाहिए। बस, इसी स्थिति के अनुसार प्रकृत यज्ञ का भी वितान किया जाता है। उसी नाप के अनुसार हविर्वेदि एवं महावेदि का निर्म्माण किया जाता है। इस महावेदि में स्थित जो उत्तरावेद्यन्तर्गत १७ वें स्थान पर स्थित आहवनीय कुण्ड है–उसमें यह यजमान जैसी लहर आधिदैविक अग्नि की है–ठीक उसी लहर से उदात्तस्वरितादि स्वरों से युक्त जो मन्त्र हैं–उनके द्वारा सोम की आहुति डालता है। बस, इस वितानयज्ञ में जो आहवनीय है जो कि आधिदैविक आहवनीयवत् १७ वें स्थान पर बनाई गई है–उसमें जब यजमान मन्त्र द्वारा आहुति डालता है तो इस आहुति से उस आधिदैविक आहवनीय में यजमान का अध्यात्म अग्नि स्थित हो जाता है। अर्थात्–मन्त्रपूर्वक सोमश्लेषण से उस आधिदैविक १७ स्थित अग्नि के साथ यजमान का अध्यात्म अग्नि शामिल हो जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"आहवनीयेऽत्राग्नौ वाचा सोमं जुहोति यजमानः ।
तेनाहवनीयेऽस्मिन् यजमानाग्नेः पदं हितं भवति" ॥७२॥

जो अग्निष्टोमयाग करता है अर्थात् ज्योतिष्टोमयाग करता है, इस अग्निष्टोम करने वाले यजमान का शारीराग्नि (अध्यात्म अग्नि) उस रथन्तर अग्नि में आहित हो जाता है-जो कि १७ (अहर्गण) पर स्थित है। अर्थात्-यज्ञ के करने से इस यजमान का अध्यात्म अग्नि अधिदैवत अग्नि की कड़ी में जुड़ जाता है। इससे फल क्या होता है ? सो बतलाते हैं—

इस अधिदैवतअग्नि-सम्बन्ध के प्रभाव से जब इस यजमान के शरीरबन्धन की मुक्ति हो जाती है अर्थात्-जब यजमान का मानुष-आत्मा शरीरबन्धन से मुक्त हो जाता है तो उसी समय वह मानुष-आत्मा देवरथ पर अर्थात् ब्रह्मरन्ध्र से १७ तक तने हुए अग्नि-मार्ग पर होकर उसी १७ वें स्थान में चला जाता है-जो कि **अवमस्वर्ग** नाम से प्रसिद्ध है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"अग्निष्टोमाद् यष्टुर्देह्याग्निः स्याद् रथन्तराग्निहितः ।
दैहिकबन्धनमोके मानुष आत्मैति देवरथरूढः" ॥७३॥

चूंकि प्रकृत यज्ञ में जो आहवनीय-अग्नि है-वह यूप से पश्चिम स्थान पर ही रहता है एवं इसी में यज्ञ किया जाता है, अतः उस आधिदैविकमण्डल में भी यह मानुष-आत्मा सूर्य्य से पूर्व जो सप्तदश-स्तोम है-वहीं पर पहुँचता है। अर्थात्-यहाँ पर चूंकि यह यूप से जो कि सूर्य्यस्थानापन्न है-पश्चिम में ही स्थित आहवनीय में ही यजन करता है, अतः आधिदैविकमण्डलस्थ यज्ञ के भी जो १७ वाँ सूर्य्य से पहले का स्थान है-वहीं यह मानुष-आत्मा पहुँचने पाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"आहवनीयस्त्वग्निर्यूपादर्वाग् विधीयते तेन ।
सूर्य्यादर्वागात्मा सप्तदशे स्तोम आस्थितो भवति" ॥७४॥

यह जो अग्निष्टोम यज्ञ है-वही ज्योतिष्टोम है-बस, इसी कारण से इस यज्ञ के करने से इसका दैहिक (शारीरक) अग्नि भी वहीं तक अर्थात् १७ तक वितत हो जाता है। अग्नि ४ स्तोमों तक (१७ तक) जाता है। तो बस, जो इस अग्निष्टोम को करता है-उसका आत्मा अवश्य ही १७ तक वितत हो जाता है। बस, जिस समय यह यजमान मर जाता है, अर्थात् शरीर को छोड देता है-उसी समय यह उस वितत अग्नि में जा पहुँचता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"अग्निष्टोमो ज्योतिष्टोमस्तेनास्य दैहिकोऽप्यग्निः ।
सप्तदशान्तः प्रततस्तत्र प्रेत्योपपद्यते सुस्थः" ॥७५॥

पृथिवी के १७ से लेकर २५ तक दक्षिणोत्तर एक स्कम्भ जाता है-जिसके कि ठीक केन्द्र में सूर्य्य रहता है। आधिदैविकमण्डलस्थ जो आहवनीय है अर्थात् सप्तदशस्थानीय अग्नि है-वह सूर्य्य से उरली (अर्वाक्) तरफ सूर्य्य स्कम्भ के उरले छोर से मिला हुआ रहता है। अर्थात् वह स्कम्भ इस आहवनीय को स्पर्श करता हुआ ऊपर की ओर जाता है। तो बस, इस स्कम्भ के समीप देश में सूर्य्य के सन्निकट पहुँच कर (अर्थात् १७ पर पहुँच कर) यह सूर्य्यज आत्मा अत्यन्त ही सुखी होता है। अर्थात् चूंकि यह आत्मा सूर्य्य से उत्पन्न होता है, अतः अपने प्रभव के (सूर्य्य के) समीप (१७ वें स्थान में) पहुँच कर यह अत्यधिक आनन्द प्राप्त करता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"आहवनीयः सोऽर्वाक् सूर्य्यस्य स्कम्भपरिसरगः।
तत्र च सूर्य्यसदेशं गत आत्मा सूर्य्यजः सुखी भवति" ॥७६॥

इस यज्ञ से जो एक नया दैवात्मा पैदा होता है-उसके साथ बन्धा हुआ-मानुष-आत्मा-इस सप्तदशस्वर्ग में पहुँच जाता है। अर्थात् शरीरबन्धन छूटते ही दैवात्मा की कड़ी से बद्ध-यह मानुष-आत्मा उसी समय स्वर्ग में पहुँच जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"यज्ञात्तु दैव आत्मा योऽन्यः संपद्यते तेन।
सहचर आत्मा मानुष एष स्वर्गं प्रयात्यत्र" ॥७७॥

बस, इस अवमस्वर्ग में पहुँचकर वहाँ पर स्वकर्म्मफल भोगकर इन कर्म्मफलों की भुक्ति के अनन्तर इस अवमस्वर्ग से यह आत्मा बाकी बचे हुए कर्म्मशेष के कारण वापस इस पृथिवी पर जन्म लेने के लिए आ जाता है, अतएव **'क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोके वसन्ति'**-यह कहा जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"एतस्मात् पुनरवमात् स्वर्गाद् भुक्त्वा स्वकर्माणि।
पुनरिह पृथ्व्यां जन्म ग्रहीतुमायाति भुक्तशेषेण" ॥७८॥

ये यज्ञ चार प्रकार के होते हैं—

१-पाकयज्ञ, २-अतियज्ञ, ३-महायज्ञ, ४-हविर्यज्ञ। इन चारों में से जो पाकयज्ञ है-वह तो गृह्ययज्ञ कहलाता है एवं बाकी के अवशिष्ट तीनों यज्ञ 'वितान यज्ञ' कहलाते हैं।

इन यज्ञों में से जो महायज्ञ है-उससे परम सुख का अनुभव करता है। अर्थात् इस यज्ञ के प्रभाव से १७ से २० तक यह आत्मा पहुँच जाता है एवं जो अतियज्ञ है-उससे यह इन्द्रत्व को प्राप्त हो जाता है। अर्थात् २१ पर पहुँचकर स्वयं सूर्य्य (इन्द्र) बन जाता है एवं जो हविर्यज्ञ है-उससे १७ वें अवमस्वर्ग में पहुँचता है।

इस प्रकार से इन तीनों ही स्वर्गों में इस आत्मा की मुक्ति नहीं होती है। अर्थात् चयन को छोडकर जितने यज्ञ हैं-उन सबसे केवल स्वर्ग ही मिलता है-मुक्ति नहीं होती है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"महतो यज्ञात् परमं सुखमतियज्ञात् स इन्द्रत्वम्।
स्वर्गे न त्वपवर्गं लभते यज्ञाद् ऋते चयनात्" ॥७९॥

———❀———

३३–त्रिणाचिकेताख्य-स्वर्ग्याग्निकृताः स्वर्गा अवममध्यमपरमोत्तमाः।

त्रिणाचिकेताख्य-स्वर्ग्याग्निकृत–अवम-मध्यम-परम-उत्तमस्वर्ग—

जिस समय पिता के '**मृत्यवे त्वा ददामि**'-यह कहते ही त्रिणाचिकेत मर गया था एवं मरकर जब यह यमराज के घर पहुँचा था तो वहाँ पर यमराज ने प्रसन्न होकर नचिकेता को अग्निरहस्य अर्थात् स्वर्ग्य-अग्नि का रहस्य बतलाया था। उन्होंने १७ से २५ तक के स्वर्ग्य-अग्नि का सारा पड़त (रहस्य) नचिकेता को समझाया था।[1] नचिकेता के पहले वह अग्नि स्वर्ग्याग्नि ही कहलाता था एवं वे स्वर्ग भी अग्निस्वर्ग ही कहलाते थे। परन्तु अन्त में यमराज के वरदान से ये स्वर्ग त्रिणाचिकेतस्वर्ग नाम से प्रसिद्ध हुए। बस, ये तीनों स्वर्ग कौन से हैं-यही प्रकृत सूत्र में बतलाया जाता है—

अग्नि अग्नित्वेन यद्यपि एक है-तथापि स्थानभेद से इसमें भेद हो जाता है। जो सूर्य्य का अग्नि है-वह प्राणमय है एवं तापरहित है एवं गन्धरसरूपस्पर्शशब्दरहित है, अतएव 'अनवरोधि' है, परन्तु जो पार्थिव अग्नि है-वह वाङ्मय है-तापरहित है, परन्तु धामच्छद (स्थान रोकने वाला) है। सूर्य्यप्राणवत् यह वाक्प्राण धामच्छद (स्थानावरोधि) होते हुए भी निराकार एवं तापरहित ही है। इन दोनों अग्नियों के मेल से अर्थात् भौम वाङ्मय अग्नि के एवं सौर प्राणमय अग्नि के मेल से जो तीसरा अग्नि पैदा होता है-वही वैश्वानर अग्नि के नाम से प्रसिद्ध है-जिसके लिए कि '**आ यो द्यां भात्या पृथिवीम्**'-यह कहा जाता है। बस, ताप किंवा प्रकाशमय जो अग्नि दीखता है-वह यही वैश्वानराग्नि ही समझना चाहिए। इसी भेद को बतलाती हुए श्रुति कहती है—

"अग्निं तं मन्ये यो वसुरस्तं यं यन्ति धेनवः।
अस्तमर्वन्त आशवोऽस्तं नित्यासो वाजिन इषं स्तोतृभ्य आ भर" ॥८०॥[2]

बस, इसी भौमाग्नि-सौराग्नि के विषय में कहते हैं—

१–द्रष्टव्य इसी ग्रन्थ की पृष्ठ संख्या ५८ से ६८ तक। २–ऋग्वेद मं० ५।६।१।

इस पृथिवी में से जो एक वाङ्मय अमृताग्नि निकलता है-वह प्राणात्मक सौर अग्नि में चीयमान रहता है। अर्थात् भौमाग्नि दिव्याग्नि से मिलता रहता है। इन दोनों अग्नियों का मेल १७ वें स्थान पर होता है-जो कि १७ सप्तदशस्थान प्राजापत्य नाम से प्रसिद्ध है। अर्थात् १७ वें स्थान में पार्थिव-आन्तरिक्ष्य एवं सौर-इन तीनों अग्नियों का मेल होता है-बस, यही सप्तदशस्थानापन्न जो संमिश्रित अग्नि है-वही 'दिव्याग्नि' किंवा स्वर्ग्याग्नि नाम से प्रसिद्ध है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"भौमोऽस्ति वाग्विधोऽग्निर्दिवि सौरेऽग्नौ स चीयमानोऽस्ति।
सप्तदशे चितिरनयोः प्राजापत्ये स दिव्योऽग्निः" ॥८०॥

हम जो वितान यज्ञ करते हैं-उसमें जो आधिभौतिक अग्नि प्रज्वलित किया जाता है-उस आधिभौतिक अग्नि द्वारा (यज्ञाग्नि द्वारा) सप्तदशस्थ दिव्याग्नि में यजमान देहाग्नि अर्थात् अध्यात्म अग्नि का संस्कार किया जाता है-अर्थात् चिनाव द्वारा सोमसंश्लेषण द्रव्य से आधिभौतिक अग्नि द्वारा दिव्याग्नि में अध्यात्म अग्नि का जो सम्बन्ध जोड़ दिया जाता है-वही सप्तदशस्थानीय स्वर्ग्याग्नि त्रिणाचिकेत नाम से प्रसिद्ध है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"दिव्येऽग्नौ यज्ञाग्निद्वारा यजमानदेहाग्निः।
यः संस्क्रियते चयनात् स स्वर्ग्योऽग्निस्त्रिणाचिकेताख्यः" ॥८१॥

यज्ञ तीन प्रकार का होता है-१-प्राक्सौमिक, २-अध्वर, ३-चयन। इन तीनों में से जो अध्वर यज्ञ करने वाला है-उस यजमान को (अध्वरिणं) यह त्रिणाचिकेत अग्नि १७ वें स्थान में ले जाता है। अर्थात् अध्वर यज्ञ करने वाला १७ वें स्थान में जाता है। बस, यही त्रिणाचिकेत नाम का सबसे पहला अवम स्वर्ग है। परन्तु जो अग्निचयनयाग करता है-अर्थात् जो अतियज्ञ करता है-उसको यह अग्नि २१ वें स्थान में जहाँ पर कि सूर्य्य तप रहा है-ले जाता है। बस, यही दूसरा त्रिणाचिकेताख्य मध्यम स्वर्ग है। इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"एष त्रिणाचिकेतो नयतेऽध्वरिणं तमत्र सप्तदशे।
अग्निचितं त्वयमग्निस्तमेकविंशे नयेत् सूर्य्ये" ॥८२॥

पृथिवी के १८ से प्रारम्भ करके २४ तक, १७ वें और २५ वें स्थान को टच करता हुआ एक स्कम्भ बनता है। इस स्कम्भ के ठीक बीच में पृथिवी के २१ वें स्थान में भगवान् सूर्य्य तपा करते हैं। बस, यही दूसरा मध्यम स्वर्ग है-कोई-कोई इसे स्कम्भान्तर्गत होने के कारण 'पर' स्वर्ग भी कहते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अष्टादशमारभ्य स्कम्भः स्यादाचतुर्विंशात् ।
तत्रैकविंश एष प्रतपति सूर्य्यः परः स्वर्गः" ।।८३।।

पृथिवी से ३३ तक जाने वाले जो अहर्गण हैं–उनके भिन्न-भिन्न नाम रखे जाते हैं । जो २५ वाँ अहर्गण है–उसको **'अविवाक्यमहः** कहते हैं । तात्पर्य्य इसका **'अनिर्वचनीयमहः'** से है । इसी अभिप्राय से कहते हैं कि जो अविवाक्य (अनिर्वचनीय) नाम का २५ वाँ स्तोम है–वही त्रिणाचिकेत नाम का परमस्वर्ग कहलाता है । इस प्रकार से १७ वाँ अवमस्वर्ग, २१ वाँ मध्यमस्वर्ग एवं २५ वाँ परस्वर्ग कहलाता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"स्तोमोऽस्ति पञ्चविंशस्त्वहरविवाक्यं परः स्वर्गः ।
छन्दोमस्तोमानां नभ्यमहः सप्तदशवत् तत्" ।।८४।।

हमने बतलाया है कि पार्थिव अमृताग्नि ३३ तक जाता है–इसी मण्डल को वषट्कारमण्डल कहते हैं । इसी सोमसमष्टि को 'पृष्ठ्यस्तोम' कहते हैं । चूंकि इस स्तोम का सम्बन्ध पृथिवीपृष्ठ से रहता है, अतएव इसे 'पृष्ठ्यस्तोम' कहते हैं । परन्तु दूसरा एक छन्दोमास्तोम और होता है–जो कि गायत्री, त्रिष्टुप्, एवं जगती छन्द से सम्बन्ध रखने के कारण छन्दोमास्तोम कहलाता है । गायत्री छन्द ६ अक्षर के चरण के हिसाब से २४ अक्षर का होता है–त्रिष्टुप् ११ अक्षर के चरण के हिसाब से ४४ अक्षर का होता है एवं जगती छन्द १२ अक्षर के चरण के हिसाब से ४८ अक्षर का होता है–इस प्रकार से यह छन्दोमास्तोम पृथिवी के ४८ वें अहः तक जाता है । २४-४४-४८ को मिलाकर कुल ११६ होते हैं । बस, जो छन्दोमा याग करता है–उसकी आयु ११६ वर्ष की होती है । जिस प्रकार से पृष्ठ्यस्तोम का केन्द्रीय अहः १७ वाँ अहः है–तद्वत् छन्दोमास्तोमों का केन्द्रीय अहः यही २५ वाँ अहः है । अर्थात् ४८ अहात्मक छन्दोमास्तोम का केन्द्र यही २५ वाँ अविवाक्य नाम का अहः है ।

गायत्रस्तोम, त्रैष्टुभस्तोम एवं जागतस्तोम–इन तीनों स्तोमों की जो समष्टि है–वही छन्दोमास्तोम कहलाता है । इनमें जो जागतस्तोम का केन्द्र है–वही २५ वाँ अविवाक्यमहः है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"गायत्रो यस्त्रैष्टुभ एवं यो जागतः स्तोमः ।
छन्दोमस्तोमास्ते जागतनाभौ स पञ्चविंशः स्यात्" ।।८५।।

अथवा इसी को प्रकारान्तर से भी कह सकते हैं–छन्दोमास्तोम के १७ वें अहः से प्रारम्भ कर जितने अहः बाकी बचते हैं–(३२-अहः) उनका जो चतुर्थांश हिस्सा है–वही २५ वाँ परमस्वर्ग कहा जाता है । अर्थात् ३२ से एक चरण आठ अहः का हुआ–इन आठों में से जो प्रथमचरण का ८ वाँ अहः है अर्थात्-२५ वाँ अहः है–यही अविवाक्यमहः नाम का परमस्वर्ग है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"अथवा छन्दोमानां सप्तदशोर्ध्वास्ति यावती व्याप्तिः ।
पादोऽत्र पञ्चविंशः स हि परमः स्वर्ग आख्यातः" ॥८६॥

इसी अविवाक्य स्थान को कामप्रलोक किं वा अशोकमहिमलोक कहते हैं । इस कामप्रलोक से ऊपर के स्थान में जाने से स्थूलसूक्ष्मवत् कारण-शरीर के भी नाश हो जाने से परामुक्ति हो जाती है । जैसा कि श्रुति कहती है—

"तस्यैतस्य परस्तात्कामप्रो लोकः अमृतं वै कामप्रममृतमेवास्य तत्परस्तात्तद्यत्तदमृतमेतत्तद्यदेतदर्चिर्दीप्यते" ॥[1]

इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"स हि कामप्रो लोको लोकश्चाशोकमहिमाख्यः ।
तस्मादूर्ध्वं कारणदेहापगमात् परा मुक्तिः" ॥८७॥

जो २१ वें स्थान में स्थित सूर्य्यपिण्ड है-वही द्यौ नाम से प्रसिद्ध है । हमने बतलाया था कि १८ वें से लेकर २४ तक एक स्कम्भ बनता है-जिसके कि केन्द्र में भगवान् सूर्य्य हैं । इस स्कम्भ की जो उत्तरभागस्थित शिरोबिन्दु है जो कि नाक नाम से किं वा कदम्ब नाम से प्रसिद्ध है एवं जिसके कि चौतरफ २४ अंश के व्यासार्ध से उत्तरध्रुव परिक्रमा लगाता है-वही स्वर्ग 'नाकस्वर्ग' नाम से प्रख्यात है । इसी नाक के ऊपरिभाग में पारमेष्ठ्य मण्डल है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सूर्य्यो द्यौरथ सूर्य्यस्कम्भस्योदक्छिरो बिन्दुः ।
स्वर्गः स नाकसंज्ञस्तत ऊर्ध्वं पारमेष्ठ्यं च" ॥८८॥

बस, यही उत्तमस्वर्ग कहलाता है एवं इसी स्वर्ग को कामप्रलोक एवं अशोकमहिम नाम से कहा गया है । इसके अलावा जितने स्वर्ग है-उनमें समृद्धानन्द है एवं इस पारमेष्ठ्य समीपस्थ नाकस्वर्ग में शान्तानन्द है । वहाँ जैसा सुख मिलता है-इसका महर्षि इस प्रकार वर्णन करते हैं-जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"उत्तम एष स्वर्गः कामप्रोऽशोकमहिम इत्युक्तः ।
अत्र हि शान्तानन्दस्तत्र सुखं वर्णयन्ति यथा" ॥८९॥

---

१ शत० ब्रा० १०।२।६।४।

जो कि स्थान दुःख से ओतप्रोत नहीं है अर्थात्-जहाँ आनन्द तो मिले परन्तु दुःख भी साथ रहे-वह स्थान दुःख से भिन्न कहलाता है। परन्तु जहाँ दुःख का लेशमात्र भी नहीं रहता है-वह स्थान 'दुःखासंभिन्न' कहलाता है एवं जो स्थान निरवच्छिन्न-दबाव से शून्य है-अर्थात्-आनन्द तो हो परन्तु पारतन्त्र्यमय हो-वह ग्रस्तानन्द कहलाता है, परन्तु जहाँ सर्वथा स्वातन्त्र्य है-ऐसा जो स्थान है-वह अग्रस्त अर्थात्-दबावशून्य स्थान कहलाता है एवं इस प्रकार से दुःखासंभिन्न एवं अग्रस्त एवं अभिलाषोपनीत (इच्छा करते ही पदार्थ सामने आ जाए ऐसा) वह नाकस्वर्गीय सुख है जो कि स्वःपदास्पद है-अर्थात्-आत्मा का अपना प्रातिस्विक स्थान वही है। और स्थानों में अनात्मीयभाव भी रहता है, परन्तु यहाँ तो **'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्'** वाली कथा है। जैसा कि इस सम्बन्ध में यह उक्ति प्रसिद्ध है—

"यन्न दुःखेन संभिन्नं न च ग्रस्तमनन्तरम्।
अभिलाषोपनीतं च तत् सुखं स्वःपदास्पदम्" ॥९०॥

इस १८ से लेकर २४ वें अहः तक का-स्कम्भ स्थान का जो अर्वाक् अर्थात्-सप्तदशस्तोम है एवं पराक् अर्थात् पञ्चविंशस्तोम है एवं उदक् शिरोबिन्दु (कदम्ब) है-यह तीन प्रकार का स्वर्ग प्राचीन महर्षियों द्वारा 'त्रिविष्टप' कहा जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"स्कम्भस्यार्वाक् स्तोमः स पराक् स्तोमः शिरोबिन्दुः।
एष त्रिविधः स्वर्गस्त्रिविष्टपं कथ्यते पूर्वैः ॥९१॥

इस स्कम्भ के मध्य में जो २१ वें स्थान में स्थित जो सूर्य्य है-वह ब्रध्नस्य विष्टप कहलाता है। यही पुरुष है एवं यही प्रजापति है जो कि बडा चमकीला प्रकाशपुञ्ज दिखाई पड़ता है। बस, इसी २१ वें स्वर्ग को मध्यमस्वर्ग कहते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"ब्रध्नस्य विष्टपं तु स्कम्भस्यैतस्य मध्यमः सूर्य्यः।
पुरुषः प्रजापतिः स हि यात्र परा भाः स मध्यमः स्वर्गः" ॥९२॥

——❀——

३४–मध्यमः स्वर्गो ब्रध्नस्य विष्टपाख्यस्त्रिणाचिकेतकृतः।

मध्यम स्वर्ग ब्रध्नस्य विष्टप नाम का त्रिणाचिकेतकृत—

आकाश में एक सूर्य्य नाम का जो ज्योतिर्मय पिण्ड दिखलाई पड़ रहा है-अनुमान से मानना पड़ेगा कि वहाँ पर जितनी भी प्रजाएँ हैं वे-सब भी ज्योतिर्मयी ही होंगी। इस ज्योतिर्मयपिण्ड में यदि किसी प्रकार से हमारा आत्मा चला जाता है तो फिर वहाँ गए बाद वह वापस नहीं लौटता है। बस, यही

स्थान जहाँ पर कि **'गत्वा न स पुनरावर्त्तते'** होता है–'स्वर्ग' कहलाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"ज्योतिः पिण्डः सूर्य्यनामेक्ष्यते यो ज्योतिष्मत्यस्तत्र सर्वाः प्रजाः स्युः।
तत्रात्माऽयं याति चेत् तर्हि तस्मान्नासौ प्रत्यावर्तते स्वर्ग एषः" ॥६३॥

पृथिवी के चौतरफ जिस रेखा पर चन्द्रमा परिक्रमा करता है–उसे 'दक्ष' कहते हैं। इस दक्ष-वृत्त को–जो कि पृथिवी के चारों ओर है–दोनों तरफ टच करती हुई सूर्य्य की अग्निमयी नाड़ी लोकालोक तक बडी दूर तक चली गई है। जबकि पृथिवी उस सूर्य्य नाड़ी के पेट में आ जाती है–तो हमारा उस नाड़ी के पेट में आ जाना स्वतः सिद्ध हो जाता है। इस प्रकार से सूर्य्य जो १२ (द्वादश) प्राण की समष्टि है–से एक अन्यतम इन्द्र नाम का प्राण रश्मि द्वारा चौतरफ व्याप्त होता हुआ–इन मनुष्यों के हृत्केन्द्र में आकर स्थिर हो जाता है। अर्थात् सूर्य्यस्थित इन्द्र मनुष्यों के हृत्केन्द्र में बैठा रहता है। इसी अभिप्राय से **'एकैको वै जनतायामिन्द्रः'**–यह कहा जाता है। इसी इन्द्र को आयु भी कहते हैं एवं प्रज्ञा भी कहते हैं। तात्पर्य्य कहने का यही है कि यह हमारा आत्मा सूर्य्यस्थित इन्द्र से बद्ध रहता है–एक तरह से हम यह कह सकते हैं कि इसी इन्द्र से इस आत्मा की स्थिति हो रही है। जिस समय सत्कर्म्म द्वारा आत्मा यहाँ से प्रयाण कर जाता है तो उसी समय यह उसी अपनी योनि (प्रभव) को प्राप्त होकर सांसारिक बन्धनों से मुक्त हो जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सूर्य्यादिन्द्रो रश्मिभिः सन्ततः सन्नेषां पुंसां हृद्यवाप्य स्थिरत्वम्।
आयुः प्रज्ञा चोच्यते सोऽयमात्मा तं स्वं योनिं प्राप्य बन्धाच्च्युतः स्यात्" ॥६४॥

यह जो सूर्य्यपिण्ड है–वह इसी इन्द्र प्राण के कारण 'ऐन्द्रप्राजापत्य' स्वर्ग कहलाता है। सौम्य (२५ वीं विद्युत्), ध्रौव्य (उत्तर कदम्बविद्युत्) एवं ऐन्द्रविद्युत् (२१)–इन तीनों में से जो ऐन्द्रविद्युत् है–वही वैद्युतपुरुष इस आत्मा को उस २१ वें स्थान के ऊपर महा आनन्द पहुँचाता है। अर्थात् इस २१ वें स्थान पर जाने से यह आत्मा अमानव पुरुषत्व को प्राप्त हो जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"ऐन्द्रः प्राजापत्यः स्वर्गोऽयं सूर्य्यपिण्डो यः।
तत्र च वैद्युतपुरुषो गमयत्यात्मानमानन्दम्" ॥६५॥

इसी अभिप्राय से श्रुति कहती है—

**"अणुः पन्था विततः पुराणो मां स्पृष्टो अनुवित्तो मयैव।
तेन धीरा अपियन्ति ब्रह्मविदः स्वर्गं लोकमित ऊर्ध्वं विमुक्ताः" ॥६६॥[1]**

१–बृहदा० उप० ४।४।८।

अर्थात्-यह मार्ग बिलकुल सूक्ष्म से सूक्ष्म है एवं मेरे जन्म से भी कितने ही लाख वर्ष पहले से चला आ रहा है-ऐसा एवं मेरे से स्पृष्ट एवं मुझ शरीरी से ही अनुगृहीत है। अर्थात् ब्रह्मरन्ध्र से लेकर सूर्य्य तक एक सुषुम्णासूत्र का सम्बन्ध जुड़ा हुआ है। बस, इस सड़क से जो ब्रह्मविद् होते हैं-वे ही इस पृथिवी के बन्धन से विमुक्त होते हुए उस स्वर्गलोक (अपरामुक्ति) में चले जाते हैं ।।९६।।

इसी मार्ग को सफेद भी कहते हैं-नीला भी कहते हैं एवं इसी को पीला, इसी को हरित एवं इसी को लोहित भी कहते हैं। तात्पर्य्य यही है कि इस सूर्य्य के सुषुम्णा नाड़ी में सात रंग हैं-जो कि त्रिकोणयुक्त काच में स्पष्ट दिखलाई पड़ते हैं। यह चित्र-विचित्र रंगों वाला मार्ग भगवान् ब्रह्मा (सूर्य्य प्रजापति) द्वारा रचा गया है। इस मार्ग से जो ब्रह्मवित् हैं जो पुण्यकृत् हैं-एवं जो तैजस हैं-वे ही जाते हैं। जैसा कि श्रुति कहती है—

"तस्मिन् शुक्लमुत नीलमाहुः पिङ्गलं हरितं लोहितं च ।
एष पन्था ब्रह्मणा हानुवित्तस्तेनैति ब्रह्मवित्पुण्यकृत्तैजसश्च" ।।९७।।[1]

——❀——

३५-मध्यमः स्वर्गः स्कम्भाख्यः ।

मध्यम स्वर्ग स्कम्भाख्य—

३४ वें सूत्र में वर्णित १८ से २४ तक का जो स्कम्भ है-उसका जो ठीक बीच का २१ वाँ स्थान है-उसे ब्रध्नस्य-विष्टप नाम का मध्यमस्वर्ग बतलाते हैं। परन्तु अब सारे स्कम्भ को ही मध्यम स्वर्ग बतलाते हैं। सारे स्कम्भ को ही मध्यम स्वर्ग मानना-यह कौषीतकि महर्षि का मत है। स्कम्भ का मध्यवर्त्ती (२१ पर का) जो सूर्य्य है-पूर्व प्रकरण में उसे ही मध्यम स्वर्ग बतलाया है। परन्तु मतान्तरानुसार जो सारा स्कम्भ है-उसे ही मध्यम स्वर्ग समझना चाहिए। १८ से २४ तक का जो स्कम्भ है-वह सारे का सारा ही मध्यम स्वर्ग है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"स्कम्भस्य मध्यवर्ती सूर्य्यः स्वर्गः स इत्थमाख्यातः ।
अथवा कृत्स्नः स्कम्भः स मध्यमः स्वर्ग आस्थेयः" ।।९८।।

कौषीतकि सम्प्रदाय वाले महर्षि १८ से २४ तक सात भागों में विभक्त इस स्कम्भ को ही स्वर्ग (मध्यम) मानते हैं। वे जो ७ विभाग हैं-वे ही ७ स्वर्ग कहलाते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"कौषीतकिनः पश्यन्त्यष्टादशतोऽयमाचतुर्विंशात् ।
स्वर्गः सप्तविभक्तः सप्तस्वर्गास्त उच्यन्ते" ।।९९।।

१-बृहदा० उप० ४।४।९ ।

पृथिवी से प्रारम्भ करके ब्रह्मलोक तक बीच में कुल सात देवता हैं। अग्नि, वायु, इन्द्र, आदित्य, वरुण, प्रजापति, ब्रह्म। इन सातों में से आत्मा जिससे धृत रहता है-अर्थात् जिस देवता के आधार पर आत्मा अवलम्बित रहता है-बस, यह आत्मा तल्लोकस्थ ही कहलाता है। अर्थात् क्रम-क्रमशः जहाँ जिस देवता पर जाके आत्मा ठहरता है-वह उसी लोक का निवासी कहलाता है। चूँकि देवता कुल सात हैं, अतएव स्वर्ग भी कुल सात ही होते हैं। पृथिवी से जाता हुआ आत्मा सर्वप्रथम अग्नि पर आरूढ होता है, अतएव इस अग्निलोक को अर्थात् १८ वें स्थान को प्रथम स्वर्ग कहते हैं, इन सातों स्वर्गों के नाम निम्नलिखित समझने चाहिएँ—

१-अग्नि——अपोदकस्वर्ग	(१८ वाँ)	स्कम्भनामक मध्यमस्वर्ग
२-वायु——ऋतधामा स्वर्ग	(१९ वाँ)	
३-इन्द्र——अपराजितस्वर्ग	(२० वाँ)	
४-आदित्य—नाकस्वर्ग (ब्रध्नस्यविष्टप)	(२१ वाँ)	
५-वरुण——अधिद्यौः	(२२ वाँ)	
६-मृत्युः——प्रद्यौः	(२३ वाँ)	
७-ब्रह्म——रोचनः	(२४ वाँ)	

इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अग्निर्वायुर्वरुणादित्याविन्द्रः प्रजापतिर्ब्रह्म।
एषां येन धृतः स्यात् तल्लोकस्थः स आत्मोक्तः" ॥१००॥

शरीर-पिण्ड में जब तक आत्मा रहता है-तब तक पार्थिव पदार्थों से निर्मित शरीर का पृथिवी से आकर्षण होने के कारण यह आत्मा भी पृथिवी-प्राण से आकृष्ट रहता है। बस, जब तक भौम प्राणों से यह आकृष्ट रहता है-तब तक यह आत्मा जीता हुआ पृथिवीलोकस्थ कहलाता है। परन्तु जब आत्मा पार्थिव शरीर का त्याग कर देता है तो पृथिवी से ऊपर रहने वाले अमृताग्नि इन्द्रादि देवताओं के आकर्षण से फोरन वह इस लोक को छोडकर उन-उन लोकों में अधिष्ठित हो जाता है। अर्थात् पार्थिव प्राणाकर्षण से आत्मा जैसे भूलोक-निवासी कहलाता है-तथैव पार्थिव प्राण के बन्धन टूट जाने पर पृथिवी से ऊपर के दैवप्राणों से आकृष्ट हो यह उसी लोक में चला जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"भौमप्राणाकृष्टो जीवन्नात्मा यथा भवति।
एवं तत्तद्देवेनाकृष्टस्तद्गतो भवति" ॥१०१॥

आत्मा जिस समय शरीर से उत्क्रान्त होता है–उस समय जिन पर सवार होकर वह गति करता है–उनको 'आतिवाहिक' कहते हैं। वे आतिवाहिक शरीर के प्रकाशसहित कुल पाँच होते हैं। उनके नाम ये हैं–अर्चिः, अहः, शुक्लपक्षः, उत्तरायणमासाः, संवत्सरः। बस, इस प्रकार जिस लोक में यह आत्मा जाना चाहता है–उससे पृथिवी तक के मार्ग में यही अर्चिरादि ५ आतिवाहिक होते हैं। ये पाँचों अग्नि के ही विभाग हैं, अतएव जब तक आत्मा इन पाँचों पर सवार रहता है–तब तक वह अग्निलोकस्थ (१७) कहलाता है। इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"पञ्चातिवाहिका ये सन्त्यर्चिःप्रभृतयो मार्गे।
यावत् तेष्वयमात्मा तावत् स्यादग्निलोकस्थः" ॥१०२॥

पृथिवी का जो सप्तदशस्तोम है–उसमें गया हुआ यह आत्मा अग्निलोकस्थ ही कहलाता है क्योंकि पार्थिव अमृताग्नि अपने प्रातिस्विकस्वरूप से १७ तक जाता है। इसके बाद में इस अग्नि (१७) लोक से उपरिभागस्थित वायुलोक में जाता हुआ आत्मा १९ वें अहः में गया हुआ कहलाता है। अर्थात् १९ वें स्थान में जब आत्मा चला जाता है–तो वह वायुलोकस्थ कहलाता है–बस, यही क्रम उत्तरोत्तर समझना चाहिए। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सप्तदशेऽपि स्तोमे गत एषोऽस्त्यग्निलोकस्थः।
अग्नेर्वायुगतः सन् स ऊनविंशे गतो भवति" ॥१०३॥

इस प्रकार से–१८, १९, २०, २१, २२, २३, २४–इन सात भागों में विभक्त जो सप्तस्वर्ग-समष्टि है–वह इन सातों को मिलाकर स्कम्भस्वर्ग कहलाता है, जो कि मध्यमस्वर्ग नाम से प्रख्यात है। इसके बाद में अर्थात् स्कम्भ के बाद में जो २५ वाँ अहः है–उसे 'अविवाक्यमहः' (अनिर्वचनीयमहः) कहते हैं एवं इसके बाद में जो भगवान् परमेष्ठि हैं–उनका लोक पारमेष्ठ्चस्वर्ग कहलाता है–जो कि कामप्रलोक नाम से प्रसिद्ध है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सप्तविभक्तः स्वर्गः स एक एवास्ति यः स्कम्भः।
पारेऽस्य पञ्चविंशोऽविवाक्यमथ पारमेष्ठ्यं च" ॥१०४॥

——❀——

३९–सन्दिहानेभ्योऽनभिज्ञेभ्य आदेशवाक्यम्।
संशयी एवं अज्ञानी मनुष्यों के लिए उपदेश वाक्य—

जो १७ वाँ स्थान है–उसमें चूँकि सोम आहुत होता है, अतएव इस सप्तदशस्थानीय अग्नि को 'आहवनीय' कहते हैं। इसी को अवमस्वर्ग कहते हैं। तदनन्तर जो सप्तस्वर्गयुक्त १८ से २४ तक का

स्कम्भ है-वह मध्यमस्वर्ग कहलाता है। तदनन्तर जो २५ वाँ अहः है-वह अविवाक्यमहः कहलाता है। इसी को परमस्वर्ग कहते हैं एवं इस स्कम्भ की जो उदक्शिरोबिन्दु है-जिसके कि २४ अंश के व्यासार्ध में वृत्त बना ध्रुव परिक्रमा लगाता है-वह 'उत्तम' स्वर्ग कहलाता है। इसी को ज्यौतिषी लोग 'कदम्ब' भी कहा करते हैं। इसी अभिप्राय से ऐसा कहते हैं—

आहवनीय, सप्तविघस्कम्भ, अविवाक्यमहः एवं नाक (कदम्ब) इन भेदों से अवम, मध्यम, परम एवं उत्तम-ये चार स्वर्ग बतलाए गए हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"आहवनीयः स्कम्भः सप्तविधश्चाविवाक्यं च।
नाकश्चेति विभागात् स्वर्गाश्चत्वार आख्याताः" ॥१०५॥

ये स्वर्ग वैदिक-विज्ञान से ही समझ में आ सकते हैं। जब तक वैदिक-विज्ञान न जाना जाय, जब तक वैदिक-परिभाषाओं से परिचय प्राप्त न किया जाय, तब तक इस स्वर्ग-रहस्य को समझना नितान्त कठिन है। जो मूढ हैं, जिनको वैदिक-विज्ञान छूकर भी नहीं निकला है-ऐसों के लिए ये स्वर्ग सर्वथा अगम्य हैं। अगम्य दोनों तरह से हैं-न वे उनके रहस्य को ही समझ सकते हैं एवं न वे उन स्वर्गों के अधिकारी ही बन सकते हैं। परन्तु जो विद्वान् हैं-जिन्होंने वेदविद्या में श्रम किया है-उनके लिए तो ये स्वर्ग करकमलवत् ही हो जाते हैं। ऐसे विद्वान् मनुष्यों के लिए ये स्वर्ग दोनों तरह से गम्य हो जाते हैं। वे इनके रहस्य को भी समझ जाते हैं एवं वे इसके अधिकारी भी हो जाते हैं। इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"ते स्वर्गाः प्रतिपत्तुं वैदिकविज्ञानतः शक्याः।
न च मूढैरवगम्या विदुषां प्रत्यक्षवत् ते स्युः" ॥१०६॥

कर्म्म कुल चार प्रकार के हैं। १-विद्यासमुच्चितनिवृत्तिकर्म्म (यज्ञ-तप-दान), २-विद्यासमुच्चित-प्रवृत्तिकर्म्म (यज्ञ-तप-दान), ३-विद्यानिरपेक्षप्रवृत्तिसत्कर्म्म (इष्ट-आपूर्त्त-दत्त) एवं ४-विद्यानिरपेक्ष-प्रवृत्त्यात्मक असत्कर्म्म (निषिद्धकर्म्म)। इनमें से जो निवृत्तिकर्म्म हैं-उनसे तो मुक्ति होती है। जो मनुष्य निवृत्त्यात्मक कर्म्म करता है-उसका आत्मा ब्रह्मपथ में जाता है एवं जो विद्यासमुच्चितप्रवृत्ति-कर्म्म करते हैं-उनका आत्मा देवपथ में जाता हुआ-देवस्वर्ग-सुख प्राप्त करता है एवं जो विद्यानिरपेक्ष-सत्कर्म्म करते हैं-उनका आत्मा पितृपथ में होता हुआ पितृस्वर्ग-सुख भोगता है एवं जो निषिद्धकर्म्म करता है-वह यमपथ में जाता हुआ नरक के दुःख का भागी होता है। इस प्रकार से कितने ही कर्म्म सुखभुक्ति के लिए हैं-कितने ही बन्धमुक्ति के लिए हैं एवं कितने ही दुःख भोगने के लिए हैं। सारे धर्म्म-ग्रन्थ इन्हीं चतुर्विध कर्म्मों से उपपन्न होते हैं। अर्थात् धर्म्म शास्त्रों में केवल इन कर्मों का ही विवेचन किया गया है। किस कर्म्म से कैसा फल मिलता है? बस, भारतीय धर्म्मशास्त्र केवल इस कर्म्मग्रन्थि को ही सुलझाने का काम करता है।

१–विद्यासमुच्चितनिवृत्तिकर्म्म—ब्रह्मपथ—मुक्ति———→१–बन्ध-मुक्ति

२–विद्यासमुच्चितप्रवृत्तिकर्म्म—देवपथ—देवस्वर्ग
३–विद्यानिरपेक्षसत्कर्म्म———पितृपथ—पितृस्वर्ग } →२–सुख

४–विद्यानिरपेक्षअसत्कर्म्म——यमपथ—नरक———→३–दुःख

इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"कर्म्माणि दुःखभुक्त्यै सुखभुक्त्यै सन्ति बन्धमुक्त्यै च ।
सर्वे धर्म्मग्रन्था एतैरेवोपपाद्यन्ते" ॥१०७॥

प्राचीन महर्षियों ने जो कि साक्षात्कृतधर्म्मा थे–बडे परिश्रम के साथ सैकड़ों वर्षों की खोज से पापत्व और पुण्यत्व की परीक्षा की है। उन्होंने अपनी दिव्यदृष्टि द्वारा-निर्मलज्ञान द्वारा पाप और पुण्य का, कर्म्म-अकर्म्म का, हेय-उपादान का ऐसा निर्णय कर दिया है–जिसके विषय में सन्देह करना मूर्खता के सिवाय और कुछ नहीं कहा जा सकता। उनकी बातें निर्मूल हैं या समूल–उनके सिद्धान्त ठोस हैं या पोले –इस बात की परीक्षा वैदिक-विज्ञान से ही हो सकती है। उनके सिद्धान्तों की परीक्षा वैदिक-विज्ञान के रिसर्च विना कथमपि नहीं हो सकती है–क्योंकि उनके सारे सिद्धान्त एकान्ततः वैदिक-विज्ञान पर ही निर्णीत हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"पापत्वं पुण्यत्वं बहुभिर्यत्नैः परीक्षितं पूर्वैः ।
शक्या सा च परीक्षा वैदिकविज्ञानशिक्षया कर्तुम्" ॥१०८॥

विना सोचे समझे विना वैदिक-विज्ञान के जाने–उनके सिद्धान्तों को विना कसौटी पर कसे अवहेलना कदापि नहीं करनी चाहिए। विना सोचे समझे भारत की इस अतुलसम्पति पर से 'यह सब पोपलीला है–यह कहकर अलग मत हूजिए। विश्वास करिए–आपके बुजुर्ग कहीं आपसे ज्यादा बुद्धिमान् थे। उनके लिए समय की परिस्थिति जैसी अनुकूल थी–आपके लिए शतांश भी नहीं है। न उनके समान आप दीर्घजीवी होते हैं–न उनके समान आपका शरीरबल ही है–फिर किस बूते पर आप अपने को 'अहं ब्रह्मास्मि' कहने का दावा करते हैं ? हम जबरदस्ती आपको उनके सिद्धान्त नहीं मनवाना चाहते–अपितु, आपसे विनम्र प्रार्थनापूर्वक निवेदन करते हैं कि उपयोगी समझकर न सही, केवल खण्डन की दृष्टि से ही आप एक बार हिन्दुशास्त्र की परीक्षा तो कीजिए। शत्रुदृष्टि से एक बार आप उसे अपनी दृष्टि से अनुग्राह्य बनाइए। बस, और हमें कुछ नहीं कहना है। बाद में आपको स्वयं मालूम हो जाएगा कि यह सिद्धान्त पोपलीला है–अथवा २० वीं शताब्दी में रहने वाले वैज्ञानिकों के भी १०-२० लाख वर्ष के रिसर्च का मसाला है। अन्त में हमारा यही कहना है कि जो वैज्ञानिक-भावों से सर्वथा शून्य हैं–उनको विद्वान् बनना चाहिए एवं साथ ही में जो दीर्घदर्शी महर्षियों की दृष्टि है–उस पर श्रद्धा रखनी चाहिए। परमेश्वर उनको ऐसा करने की सद्बुद्धि दे। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अपरीक्ष्य नावहेला कार्य्या विज्ञानभावनाशून्यैः ।
विद्वद्भिर्भवितव्यं श्रद्धेया दीर्घदर्शिनां दृष्टिः" ॥१०६॥

पूर्ण परिश्रम से अनन्तकाल के तपोबल से प्राप्त जो दिव्यदृष्टि है-ऐसे दिव्यदृष्टि वाले साक्षात्कृतधर्म्मा जो आप्तमहर्षि हैं-उन्होंने जिस रास्ते का निर्माण कर दिया है-उन्होंने हमारे जानने के लिए जो रास्ता दिखला दिया है-उस आप्तप्रदर्शित-मार्ग में वैदिक-विज्ञान से सर्वथा अपरिचित, अनभिज्ञ मनुष्यों को कभी भी उस पर आक्षेप नहीं करना चाहिए । भगवान् कठ महर्षि ने त्रिणाचिकेत के प्रति उक्त यमराज का वचन इस विषय में बडे सुन्दररूप से बतलाया है । इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"आप्तैः प्रदर्शिते पथि नावज्ञानेऽधिकुर्य्युरनभिज्ञाः ।
भगवान् कठो यमस्य च वचनं साधु न्यदर्शयत् पूर्वम्" ॥११०॥

संसार में तीन तरह के पदार्थ होते हैं-१-श्रेय, २-प्रेय, ३-श्रेयप्रेय । जो हितकर पदार्थ हैं-उनको श्रेय कहते हैं एवं जो रुचिकर पदार्थ हैं-उनको प्रेय कहते हैं एवं जो हितकर और रुचिकर दोनों धर्म्मयुक्त होते हैं-वे श्रेयप्रेय कहलाते हैं । कितने ही पदार्थ ऐसे हैं-जो हितकर तो अवश्य हैं, परन्तु रुचिकर नहीं हैं । रास्नादि क्वाथ शरीर की सारी वातव्याधि को दूर कर देता है, अतः यह बडा ही हितकर है, परन्तु इसके नाम सुनते ही-इसके कड़ुवेपने के स्मरण आते ही सारा शरीर कम्पित हो जाता है । स्वाद इसका बडा कड़ुवा है, परन्तु है-यह हितकर । बस, एक जाति तो इन हितकर पदार्थों की है । दूसरे कई पदार्थ ऐसे हैं-जिनका स्वाद तो बडा मधुर-बडा रुचिकर, परन्तु परिणाम में बडा ही भयङ्कर । अम्लरस बडा ही रुचिकर होता है, परन्तु यदि इस रुचि के फन्दे में पड़कर कोई मनुष्य अधिकमात्रा से इमली खा जाय तो उसी समय वातरोग उसे घेर लेगा । मादकद्रव्य सारे ही सेवन में रुचिकर, किन्तु परिणाम में सर्वथा भयङ्कर हैं । इस प्रकार से एक जाति इन रुचिकर पदार्थों की है । तीसरे पदार्थ वे हैं-जो रुचिकर भी हैं और हितकर भी । दूध-घृत-मधु इत्यादि-इत्यादि पदार्थ रुचिकर भी हैं एवं हितकर भी । इन तीनों जाति के पदार्थों में से जो हितकर एवं रुचिकर पदार्थ हैं-उनके विषय में तो हमें कुछ कहना ही नहीं । वे तो सभी को ग्राह्य है, झगड़ा है-केवल श्रेय और प्रेय पदार्थों में । जहाँ हितकर और रुचिकर दोनों प्रकार के पदार्थ उपस्थित हों-वहाँ हितकर पदार्थ को लेना चाहिए अथवा रुचिकर को । बस, भगवान् कठ महर्षि सर्वप्रथम इसी का निर्णय करते हैं—

"अन्यच्छ्रेयोऽन्यदुतैव प्रेयस्ते उभे नानार्थे पुरुषं सिनीतः ।
तयोः श्रेय आददानस्य साधु भवति हीयतेऽर्थाद्य उ प्रेयो वृणीते" ॥१११॥[1]

१-कठोप० १।२।१ ।

"श्रेयः अन्यत् । उत, अन्यदेव प्रेयः । ते-उभे (प्रेयश्रेयसी) नानार्थे (भिन्नप्रयोजने सती) पुरुषं सिनीतः (बध्नीतः) । तयोः-श्रेय आददानस्य-साधु भवति । य उ प्रेयो वृणीते (सः) अर्थात् (पारमार्थिकात् प्रयोजनात्) हीयते" ॥

श्रेय बिलकुल दूसरी चीज है एवं प्रेय भी बिलकुल दूसरी वस्तु है । प्रेय और श्रेय–ये दोनों भिन्न-भिन्न अर्थों में नियत हैं । अर्थात्–श्रेय हितकर पदार्थों में ही रूढ है एवं प्रेय रुचिकर पदार्थों में ही रूढ है । इस प्रकार से सर्वथा भिन्न-भिन्न जातिवाले ये श्रेय और प्रेय मनुष्य को हरवक्त बाँधे रहते हैं । मनुष्य सदा श्रेय-प्रेय के आक्रमण से आक्रान्त रहता है । अर्थात् मनुष्य के सामने हरवक्त हितकर और रुचिकर-भाव आते रहते हैं । इन श्रेय और प्रेय पदार्थों में जो-जो मनुष्य श्रेय का ग्रहण कर लेता है एवं प्रेय की उपेक्षा कर देता है–अर्थात् रुचिकर को छोड हितकर-भाव को अपना लेता है–इस श्रेयग्रहण करने वाले पुरुष का सदा कल्याण ही होता है । परन्तु जो श्रेय को छोडकर प्रेय (रुचिकर) का वरण करता है–वह अर्थ से अर्थात् परमार्थ से सर्वथा दूर जा गिरता है । तात्पर्य्य यही है कि हितकर एवं रुचिकर में से हितकर का ग्रहण कर लेना चाहिए एवं रुचिकर को छोड देना चाहिए ॥१११॥

"श्रेयश्च प्रेयश्च मनुष्यमेतस्तौ संपरीत्य विविनक्ति धीरः ।
श्रेयो हि धीरोऽभि प्रेयसो वृणीते प्रेयो मन्दो योगक्षेमाद् वृणीते" ॥११२॥[1]

"श्रेयश्च, प्रेयश्च मनुष्यम्-आ-इतः-प्राप्नुतः । तौ संपरीत्य धीरः विविनक्ति । धीरः प्रेयसोऽभि-श्रेयः-वृणीते । मन्दः-योगक्षेमात्-प्रेयः-वृणीते" ॥

इस मनुष्य को श्रेय और प्रेय आसमन्तात् सदा घेरे रहते हैं । अर्थात् संसार में श्रेय और प्रेय इतने घिलमिल हो रहे हैं–जिनसे यह मालूम करना कठिन है कि कौन श्रेय है और कौन प्रेय है ? परन्तु जो धीर मनुष्य होता है–वह श्रेय और प्रेय के स्वरूप को अच्छी तरह से पहचान कर श्रेय और प्रेय दोनों को अपने विवेक से अलग छाँट देता है । जिस प्रकार से हंस दूध और पानी को अलग छाँट दिया करता है । इस प्रकार से जो विवेकशाली (धीर) मनुष्य होता है–वह प्रेय के मुकाबले में श्रेय को ही उपादेय बनाता है । परन्तु जो मन्दबुद्धि मनुष्य है–जिसमें विवेक छू तक भी नहीं गया है–ऐसे मन्द पुरुष योगक्षेम के फन्दे में पड़कर प्रेय का ही वरण करता है । अर्थात् यदि मेरे पुत्रादि उत्पन्न होंगे तो मुझे बडा ही आनन्द मिलेगा एवं वे मेरी बडी सेवा करेंगे–इस प्रकार से पुत्रादिलक्षणयुक्ता माया में पड़कर वे प्रेय का ही ग्रहण करते हैं । परन्तु जो विवेकी मनुष्य हैं–वे सारे सुखों पर लात मार उस श्रेय का ही वरण करते हैं ॥११२॥

१–कठोप० १।२।२ ।

"दूरमेते विपरीते विषूची अविद्या या च विद्येति ज्ञाता ।
विद्याभीप्सिनं नचिकेतसं मन्ये न त्वा कामा बहवोऽलोलुपन्त" ॥११३॥[1]

"दूरम्-एते-विपरीते-विषूची, अविद्या-या च (पण्डितैः) ज्ञाताविद्या च । विद्याभीप्सिनं नचिकेतसं त्वां-बहवः-कामा-न-अलोलुपन्त-इति मन्ये" ॥

यह संसार में व्याप्त श्रेय और प्रेय एक से एक सर्वथा अत्यन्त दूर हैं-अर्थात् दोनों का रास्ता सर्वथा जुदा-जुदा है । जितना फरक अन्धकार और प्रकाश में है-ठीक उतना ही फरक इस प्रेय और श्रेय में है । प्रेय विषयक जो अविद्या है-वह एवं श्रेयविषयिणी विद्या विवेकी लोगों द्वारा अच्छी तरह जानी हुई है अर्थात् वे इसके जाल को अच्छी तरह समझते हैं । श्रेयःस्वरूप विद्या की अभिलाषा करने वाले हे नचिकेता ! तुम को इन अनेक कामनाओं ने मोहित नहीं किया-इस बात को मैं मानता हूँ ।

तात्पर्य्य यही है कि हे नचिकेता ! इस स्थान पर यद्यपि खूब ही प्रेयःसामग्री है-तथापि तुम्हारे को यह सामग्री अपने वश में न कर सकी एवं तुम विद्या की तरफ ही लक्ष्य रखे रहे, अतः मैं मानता हूँ कि तुम बडे ही धीर हो ॥११३॥

"अविद्यायामन्तरे वर्तमानाः स्वयं धीराः पण्डितंमन्यमानाः ।
दन्द्रम्यमाणाः परियन्ति मूढा अन्धेनैव नीयमाना यथान्धाः ॥११४॥[2]

"अविद्यायामन्तरे वर्तमानाः, स्वयं धीराः पण्डितंमन्यमानाः, दन्द्रम्यमाणाः, मूढाः, अन्धेनैव नीयमाना यथान्धाः परियन्ति-तथैव-परियन्ति" ॥

अविद्या की गुहा में स्थित होते हुए-अपने आपको धीर मानने वाले 'पण्डितंमन्या' जो मूढ अज्ञानी मनुष्य हैं-वे जिस प्रकार से अन्धे से ले गए हुए-अन्धे आदमी इधर-उधर ठोकरें खाते फिरते रहते हैं तथैव ठोकरे खाते हुए वे मूढ अभिमानी इधर-उधर संसार में मारे-मारे फिरते रहते हैं ॥११४॥

"पराञ्चि खानि व्यतृणत्स्वयंभूस्तस्मात्पराङ् पश्यति नान्तरात्मन् ।
कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मानमैक्षदावृत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन्" ॥११५॥[3]

"स्वयम्भूः-पराञ्चि-खानि-(इन्द्रियाणि) व्यतृणत् । तस्मात्-पराङ् पश्यति न अन्तरात्मन् । कश्चित् धीरः अमृतत्वमिच्छन्-आवृत्तचक्षुः-(भूत्वा) प्रत्यगात्मनम्-ऐक्षत्" ॥

१-कठोप० १।२।४ । २-कठोप० १।२।५ ।
३-कठोप० २।१।१ ।

भगवान् स्वयम्भू ने सारी इन्द्रियाँ बहिर्मुख ही बनाई हैं। इसी कारण से यह मनुष्य बाहर के पदार्थों का ही प्रत्यक्ष कर सकता है–न कि अपने भीतर बैठे हुए प्रत्यग् ब्रह्म का। परन्तु अमृतत्व (मोक्ष) की इच्छा करता हुआ-कोई धीर मनुष्य योगबल से सारी इन्द्रियों को प्रत्यक्-मुख करके देख लेता है। तात्पर्य्य यही है कि बाहर के मायाजाल में पड़े रहने से आत्मतत्त्व समझ में नहीं आ सकता। उसके लिए अन्तर्दृष्टि बनाने की आवश्यकता है ॥११५॥

"पराचः कामाननुयन्ति बालास्ते मृत्योर्यन्ति विततस्य पाशम्।
अथ धीरा अमृतत्वं विदित्वा ध्रुवमध्रुवेष्विह न प्रार्थयन्ते" ॥११६॥[1]

"बालाः, पराचः कामान्-अनुयन्ति। एवं च-ते-मृत्योर्विततस्य-पाशं-यन्ति। अथ-धीरा-अमृतत्वं विदित्वा-इह-अध्रुवेषु-ध्रुवं-न प्रार्थयन्ते" ॥

जो मन्दबुद्धि वाले बच्चे हैं–वे ही बाहर के पदार्थों की अभिलाषा किया करते हैं। इस प्रकार संसार के मृत्युस्वरूप पदार्थों को चाहते हुए वे बच्चे मृत्यु के बिछे हुए पाश (जाल) में आकर गिरते रहते हैं। अर्थात् ऐसे मनुष्यों का संसार-जाल से कभी छुटकारा नहीं होता। परन्तु जो धीर विद्वान् मनुष्य हैं–वे अमृतस्वरूप आत्मतत्त्व को पहचान कर सर्वथा नष्ट होने वाले जो अध्रुव पदार्थ हैं–उनमें ध्रुव की इच्छा नहीं करते हैं। अर्थात् जो संसार का मायाजाल है–उससे वे सर्वथा अलग रहते हैं ॥११६॥

"नैव वाचा न मनसा प्राप्तुं शक्यो न चक्षुषा।
अस्तीत्येवोपलब्धस्य तत्त्वभावः प्रसीदति" ॥११७॥[2]

वह आत्मतत्त्व न वाणी से प्राप्त हो सकता है–न मन से–वह प्राप्त किया जा सकता है एवं न उसे आँख से ही देखा जा सकता है। हम जो संसार में 'अस्ति' यह व्यवहार करते हैं–उसे छोडकर वह और कहाँ मिल सकता है। अर्थात् सत्ता ही उस आत्मा का स्वरूप है ॥११७॥

॥ इति त्रिसत्योपनिषदि सर्वासत्यवादप्रतिवादः प्रथमखण्डः ॥

———

१–कठोप० २।१।२।

१–कठोप० २।३।१२-१३।

अथ

विशिष्टाद्वैतविज्ञानं नाम विशिष्टत्रिसत्योपनिषत् (पञ्चखण्डा)

प्रथमं पर्व

तत्रादौ

अप्रामाण्यवादप्रतिवादो द्वितीयखण्डः

२

संशयतदुच्छेदवादमूलसंस्कृतपाठः—

अथायमप्रामाण्यवादप्रतिवादो द्वितीयखण्डः

१—ज्ञानप्रमाण्यसिद्धिः ।

संशय्य ये संशयवादिनोऽन्ये वेद्यं च वेत्तारमिहेश्वरं च ।
अपोह्य संदिग्धमिदं समस्तं वदन्ति तद् भ्रान्तमिति प्रतीमः ॥१॥
सर्वं प्रमाणं मतमप्रमाणं न हि प्रमाणाय परं प्रमाणम् ।
इत्थं यदुक्तं तदसत् प्रमाणं स्वतः प्रमाणं रविवद्विभाति ॥२॥
अभास्वतो भासयितुं पराभा अपेक्षते भास्वति नास्त्यपेक्षा ।
तद् भास्यमानं स्वत एव भास्वच्चाभास्वदाभासयते स्वभावात् ॥३॥
तस्माद् ध्रुवं ज्ञानमिदं स्वरूपात् प्रमाणमेवास्ति परानपेक्षम् ।
ज्ञानं भवेत् किन्तु न तत् प्रमाणं भवेदिति व्याहतभाषितं स्यात् ॥४॥
ज्ञानं तु नास्तीति य आह शाखामध्यास्त यां तामिव स च्छिनत्ति ।
वन्ध्याप्रसूर्मेऽजनयन्न सा मामित्थं प्रलापी स निगूहति स्वम् ॥५॥
ज्ञानं न चेत् स्याज्जडवत् समस्ते शून्ये विचारावसरः क्व तस्य ।
इदं जगत् पश्यति वक्ति सद्वासद्वा न पश्यामि न वच्मि वक्ति ॥६॥
यदेतदाभाति जगत्प्रकारं तज्ज्ञानमेकं ध्रुवमस्ति सत्यम् ।
ज्ञाने स्थितार्था अखिला जगत् स्याज्ज्ञानं तु तद्भिन्नममुष्य मूलम् ॥७॥
ज्ञाने गृहीता विषया असत्याः सत्या द्विधा वेति यथा तथास्तु ।
ज्ञानं तु तद्ग्राहकमेतदेकं नास्तीति कः पारयतेऽत्र वक्तुम् ॥८॥
अक्षैर्बहिर्ज्ञानमतोऽक्षदोषाद्दोषोऽर्थवित्तावुदितः क्वचित् स्यात् ।
सदोषया वा बहिरर्थवित्त्या दोषः क्वचिच्चान्तरवित्तिगः स्यात् ॥९॥
मत्त्वात्मनः स्वीयमिदं विवेकज्ञानं विशुद्धं तदिह प्रमाणम् ।
धूमावृतं दूषिततैलजन्यं ज्योतिः स्वरूपेण न दूषितं स्यात् ॥१०॥

२—प्रत्यक्षप्रामाण्यस्थापनम् ।

प्रत्यक्षमत्रानुमितिश्च शाब्दं ज्ञानप्रभेदाः प्रभवन्ति किन्तु ।
प्रत्यक्षमत्र प्रथमं तदीयप्रामाण्यतोऽन्यद् भवति प्रमाणम् ॥११॥

प्रत्यक्षमेके विदुरप्रमाणा यदप्रमाणं न हि तत् प्रमाणम् ।
ज्ञानं हि तच्चास्त्युपलब्धिहेतुः कथं भवेन्नाम न तत्प्रमाणम् ॥१२॥

सन्तीन्द्रियस्थानसमुद्भवा ये गन्धादयस्तात्क्षणिका हि भावाः ।
प्रत्यक्षतस्तान् प्रविदन्ति तस्माद् ध्रुवं प्रमाणानि तदिन्द्रियाणि ॥१३॥

तेषां तु या मे प्रतिपत्तिरस्ति प्रत्यक्षपूर्वा यदि सोपरिष्टात् ।
प्रकल्प्यते तर्ह्यपि सिद्धमेव प्रत्यक्षमेवेन्द्रियजं प्रमाणम् ॥१४॥

व्योमावदातं यदि नीलमेतन्नीलं विलोके तदिहानलीकम् ।
मन्ये त्रिकालं तदबाधदृष्टेरस्तीति पश्यामि ततस्तदस्ति ॥१५॥

व्योम्नस्त्वनैल्यादिदमस्ति नैल्यं कस्येतरस्येति तु चिन्त्यमस्ति ।
मनुष्यशक्तेः परतो ह्यनन्ता अज्ञेयभावा अपरेऽपि सन्ति ॥१६॥

सौरप्रकाशाद्बहिरस्त्यनन्तव्योमावगाहि प्रबलं तमस्तत् ।
अनन्तवायुस्तरदुस्तराङ्गं तमोऽथवा द्वादशयोजनोर्ध्वम् ॥१७॥

अथास्तु वाऽन्यत् किमपीदमूर्ध्वं चतुर्दिशं व्यापि सुनीलवर्णम् ।
यत्त्वस्ति किञ्चित् तदिहावलोके न त्वेव तच्चक्षुरलीकदर्शि ॥१८॥

समं बिलं यच्च धरातलं भुवस्तत् सत्यमेवेन्द्रियदोषजं न तत् ।
दृश्यक्षितेरुन्नतपृष्ठता क्वचिद् दृष्टौ न चायाति ततो न गृह्यते ॥१९॥

दृष्टिर्न नोऽत्रार्थसदेशमीयते नत्वेव सोऽर्थोऽपि च याति दृक्स्थलम् ।
तदर्थबाह्याणुविवर्तिता रवेः करास्तमर्थं घटयन्ति दृग्गताः ॥२०॥

दृक् प्राप्यकारिण्युपसद्य यद्यर्थदेशमित्वा कुरुतेऽर्थरूपम् ।
दृग्व्याप्यदेशस्थितबालरूपं जन्तुं च सूक्ष्मं न कुतः प्रपश्येत् ॥२१॥

अर्थोऽथ चेद् दृक्स्थलमेत्य रूपं कुर्याद् गृहीतः स तमस्यपि स्यात् ।
तस्माद् रवेरेव करा इतोऽर्थात् प्रत्याहतास्तस्य विशन्ति रूपम् ॥२२॥

प्रत्याहताः सूर्य्यकरास्तु सूक्ष्मात् पृष्ठात् क्रमन्ते न बहुप्रदेशम् ।
न तेऽक्षिदेशं प्रभवन्ति गन्तुं ततो विदूरान्न भवन्ति दृष्टाः ॥२३॥

विस्फारि बोध्रेण सुचक्षुषेक्ष्यते यावन्न तत् कच्चरमन्दचक्षुषा ।
अक्ष्णोऽपि तस्माद् विषयावगाहिताऽस्तीत्याहुरेके न तदस्ति साधुवत् ॥२४॥

सा दूषिता दृक्पटली विदूरात् प्राप्तं तमर्थाकृतिभूतरश्मिम् ।
न प्रज्ञया योजयितुं समर्था क्षीणेक्षणानां न ततोऽस्ति दृष्टिः ॥२५॥

अथापि वा मण्डलमस्ति दृष्टेर्यावद्बहिर्व्योम्नि तदन्तराले ।
स्थितस्य चेद्रूपमुपैति चक्षुर्देशं तदा चाक्षुषबोधसिद्धिः ॥२६॥

ते चांशवो यद्यपि वस्तुपृष्ठे निम्नोन्नता अर्थकणानुरोधात् ।
उपक्रमन्ते दृशि तूपसन्नाः समाः समक्षेत्रवशाद् भवन्ति ॥२७॥

यत् कन्दुकं वर्तुलवृत्तमुच्चावचं गृहं वस्त्रमनेकमिध्मम् ।
सहस्थमन्यान्यखदेशगं वा छाया समा भित्तिगता सर्वेषाम् ॥२८॥

ऊर्ध्वाधरा यद्यपि सन्ति ताराग्रहास्तथाप्येकधरातले खे ।
विभान्ति तेषां च धरातलं तत् तद्रश्मिभिः स्यात् सममक्षि देशे ॥२९॥

दूर्वावृतः श्यामलभूप्रदेशो वृक्षैर्वनं भङ्गवती सरिच्च ।
दूरात् समेनैव तलेन दृष्टा भवन्ति तत्राप्ययमेव हेतुः ॥३०॥

ये वस्तुतो वर्तुलपिण्डरूपाः सूर्येन्दुबिम्बास्त इमेऽक्षिदृष्टाः ।
समंविलानुन्नतपृष्ठमध्या विभान्ति तत्राप्ययमेव हेतुः ॥३१॥

समीपतः क्वापि यदुन्नतान्तः पृष्ठा इमेऽर्थाः प्रतिभान्ति तत्र ।
तत् प्रान्तसुच्छायतले विशेषात् पृष्ठोन्नतिं भावयते मनोऽस्मिन् ॥३२॥

स्पर्शेन्द्रियं वर्तुलतां पुरस्ताद् गृह्णाति चक्षुश्च मनश्च धर्मान् ।
प्रोद्बुद्धसंस्कारवशात्तु पश्चान्मनस्तथा पश्यति दृष्टिदृष्टे ॥३३॥

सन्तीन्द्रियाणि प्रतिभिन्नभावग्राहीणि गृह्णन्ति तु नान्यमर्थम् ।
स्वार्थे प्रमाणानि हि तान्यतोक्ष्णः पृष्ठोन्नतेरग्रहणे न दोषः ॥३४॥

स्याद्दर्पणे रश्मिविसारके क्वचिद् विसारितोस्रैः प्रतिबिम्बविस्तृतिः ।
तद्वत् तिरःसारि धरानिलस्तरे विसारितोस्रै रविबिम्बविस्तृतिः ॥३५॥

यत् पारदर्श्यावरणं तमोमयं तदावृतं भास्वरशुक्लमीक्ष्यते ।
रक्तं तमः शुक्लयुतेस्तथा ह्ययं भूभावृतो रक्त इवार्क ईक्ष्यते ॥३६॥

भूवायुसिन्धौ हि तिरःप्रवृष्टो रश्मिर्जले यष्टिरिवार्द्धविष्टा ।
वक्रीभवन् वक्रितमूलदेशे स्वोत्थं रविं दर्शयते यथार्थम् ॥३७॥

दृग्भेदतो दृश्यमिदंबर्हिर्द्विधाऽन्तरैक्यमेत्येकभुवि प्रविश्य तत् ।
दृक्छादकाभ्यां न शिखाकरा दृशोरायान्ति दीपः स ततो न दृश्यते ॥३८॥

यद्वै बृहद्वस्त्वपि दूरतः क्रमात् क्षुद्रं निरीक्षे न तदक्षिगर्हणम् ।
वेदास्त्रयः सत्यमशेषवस्तुगाः क्षुद्रं बृहद्वेदवशेन जायते ॥३९॥

सर्वाणि ऋक्सामयजुःस्वरूपाणीमानि वस्तूनि विभान्ति सन्ति ।
सामानि तत्रोत्तरवृद्धिमन्ति वितायमानानि समानि चांशैः ॥४०॥

यावत्सु देशेषु भवन्ति सामान्येतेषु देशेषु तदर्थदृष्टिः ।
ऋक्स्तोम आलम्बनमस्ति साम्नामृचो यजुर्भिः सहिता इहार्थः ॥४१॥

सामानि मध्यादतिशेरते यथा ह्रसन्ति मध्यात्तु तथर्च उत्तराः ।
ह्रासक्रमे यद्यणुमात्रभृग्भवेन्नातोऽन्तसाम्नः परमर्थदर्शनम् ॥४२॥

तदित्थमारभ्य तु मध्यतः क्रमात् तदन्तसामान्तममुष्य वस्तुनः ।
ह्रासक्रमादक्षितलेऽस्ति यादृशी स्थितिस्तथार्थं भजदक्षि साधुकृत् ॥४३॥

सूर्य्योयमास्तां क्षितितोऽप्युरुः पुरुस्तथोडुरास्तां रवितोऽप्युरुः पुरुः ।
मदक्षिदेशे तु रविः स यादृशो यादृश्युडुस्तद्वदिहाक्षिण सज्जते ॥४४॥

समानमानाः पुरतो समान्तरान्तरा धृताः काश्चन यष्टयो यदि ।
या विप्रकृष्टा ह्रसिता भवन्ति ताः सूर्य्यांशवोऽप्यत्रभवन्ति कारणम् ॥४५॥

ज्योतिष्मतो ज्योतिरिदं स्वरूपतोनुग्राहकं किन्त्वखिलस्य भास्करः ।
रूपं परज्योतिष आदधात्यसावज्योतिषो रूपमयोग्यमक्षिण नः ॥४६॥

ऋगेव रूपं तदिहास्ति यद्यपि प्रत्यर्थमेवाक्षि नु सूर्य्यवर्चसा ।
क्लृप्तं न गृह्णाति विनार्करश्मितस्तस्मादपि प्राहुरिनं त्रयीमयम् ॥४७॥

विस्फारितास्ते यदि दूरवीक्षणाद्युत्कृष्टयन्त्रैः स्युरिहार्करश्मयः ।
समोपतद्देशविशेषवत्कृतो विस्फारितः सोऽर्थ इहावलोक्यते ॥४८॥

तेष्वेषु चक्षुःस्थितमर्थमीक्षते तदस्ति सत्यं ध्रुवमन्यथाऽनृतम् ।
यत्तूडुनो भास्करतोऽपि कल्प्यते महत्त्वमेतन्मनसाऽन्यदर्शनम् ॥४९॥

यद्रज्जुमाभासयते हि सर्पं वक्रासितं पश्यति भावमक्षि ।
स्थाणुं यदासौ पुरुषं प्रपन्नस्तत्रेक्षते पुंसदृशाङ्गसंस्थाम् ॥५०॥

शुक्तिं यदासौ रजतं प्रपन्नस्तत्राक्षि गृह्णाति तु चाकचिक्यम् ।
सर्पं पुमांसं रजतं तु पश्चाद्धत्ते मनस्तद् व्यवसायमान्ध्यम् ॥५१॥

मरुस्थलोद्रिक्तमरीचिकायां या तोयधीः सापि न दृष्टिगर्हा ।
गतागतोद्घट्टनकम्पितोस्रा वीचिं ययुस्तद् ग्रहणं यथार्थम् ॥५२॥

क्षुब्धांशुसंघर्षणतप्तवायुस्तरा लघुत्वादुपरि व्रजन्ति ।
तत् स्थानमायान्ति तु शीतवायुस्तरास्तरंगा अभिवायुसिन्धु ॥५३॥

जलप्रवाहेंऽशुमरुत्प्रवाहे वीचिः समा तां प्रतिपद्यतेऽक्षि ।
मनश्चिराभ्यासवशात्तु नीरप्रवाहमन्वेति न रश्मिकम्पम् ॥५४॥

यद्वाप एताः प्रथिताश्चतुर्धा ह्यम्भो मरीचिर्मर आप इत्थम् ।
सूर्य्यांशुगास्तत्र मरीचयः स्युः पानाद्यनर्हा इह वीचयस्ताः ॥५५॥

जले यथा स्युः प्रतिबिम्बता द्रुमास्तथेह च क्वापि भवन्ति कर्हिचित् ।
आपस्ततस्ता हि मरीचिसंज्ञका वीचिश्च तास्वक्षि यथार्थमीक्षते ॥५६॥

एकोऽयमात्मास्ति हि तच्छरीरं दिग्देशकालव्यतिरेकभिन्नम् ।
तमात्मनस्त्वेकमथान्यमन्यं शरीरतः पश्यति तद्यथार्थम् ॥५७॥
न त्विन्द्रियं सर्वविधप्रतीतिप्रत्यायनादेव भवेत् प्रमाणम् ।
यत्रास्य शक्तिर्नियतास्ति तावत्यर्थे स्थितं चेद् भवति प्रमाणम् ॥५८॥
दोषात् क्वचित् प्रस्खलतीन्द्रियं चेत् दोषो हि तत्र प्रतिबन्धहेतुः ।
चन्द्राम्बुदाद्यावरणादभासेऽप्यभास्करं कः प्रतिपद्यतेऽर्कम् ॥५९॥
शंखं सितं पीतमवैति दोषान्मिष्टान्नतिक्तत्वमवैति रुग्णः ।
सतोऽस्ति रोगस्य तु तत् प्रमाणं सुपीतकाचाश्रितपीतभावात् ॥६०॥

३—मनःप्रामाण्यसद्धिः ।

यथेन्द्रियं तद्वदिदं मनोपि प्रमाणमेवास्त्युपलब्धिहेतोः ।
क्वचित्तु दोषादिदमन्यथार्थं गृह्णातु गृह्णन्न कथं प्रमाणम् ॥६१॥
सत्तावतो ज्ञानमिहोपलब्धिर्ज्ञातस्य सत्ताप्युपलब्धिरन्या ।
यस्योपलब्धिस्तदवैमि सत्यं सत्यं यतो बुद्धचति तत् प्रमाणम् ॥६२॥
एतत् प्रमाणं व्यवहारक्लृप्तं किन्तु प्रमाणं परमार्थतोऽन्यत् ।
ज्ञानं वितन्वद्धि मनः प्रमाणं सत्ताप्यसत्तापि न तत्र हेतुः ॥६३॥
मनः प्रकाशाय नियुज्यते चेत् तत् स्यात् प्रकाशं जनयत् प्रमाणम् ।
ज्ञानं तु दुष्टं यदि दोषयोगात् प्रामाण्यमक्षुण्णममुष्य तर्हि ॥६४॥
प्रमाणमेव व्यवहारकल्पे दोषात् कुतश्चिन्मतमप्रमाणम् ।
अवग्रहे त्विन्द्रियदोषतोऽस्त्यप्रमाणमीहासु मनःस्थदोषात् ॥६५॥
स्यादात्मदोषेऽवगमोऽप्रमाणं तेषामथैकस्य च दूषितत्वे ।
त्रयं भवेद्दूषितमन्वितत्वाज्ज्ञानं त्रिभिस्तत्कृतमप्रमाणम् ॥६६॥
दोषान्वितावग्रहमाप्य दुष्टामीहां मनो वर्तयतेऽथ दुष्टा ।
ईहात्मनि प्राप्य तनोति दुष्टं ह्यवायमित्थं परतोऽन्यथात्वम् ॥६७॥
इत्थं व्यवस्थां कुरुते प्रमाणाप्रमाणयोर्यद्व्यवहारतस्तत् ।
लोके नियुक्तं परमार्थतस्तु ज्ञानं प्रमाणं हि सदा स्वरूपात् ॥६८॥
शिशोः पशोर्ज्ञानमवग्रहादौ सामग्र्यभावात्तु भवत्यपूर्णम् ।
दोषादपूर्णं प्रतिबन्धतःस्यात् ज्ञानं तदत्राखिलमस्त्यपूर्णम् ॥६९॥
स्यादप्रमाणं यदि चेदपूर्णं तर्ह्य प्रमाणं प्रभवेत् समस्तम् ।
सर्वं ह्यपूर्णं च सदोषमेतन्नास्त्यप्रमाणं न ततोऽनृतं वा ॥७०॥

अपूर्णतायामपि यावदस्ति ज्ञानं ध्रुवं तावदिह प्रमाणम् ।
अत्यल्पमध्वक्तमनल्पमम्भो मिष्टं न चेत् तन्मधुनास्त्यमिष्टम् ।।७१।।
तत् पीतशंखावगमेऽपि पीतं दृष्ट्वाऽक्षि पित्ते भवति प्रमाणम् ।
निवर्तयेद्दोषमथ प्रपूर्णं ज्ञानं यथा स्यात्तदिह प्रकुर्य्यात् ।।७२।।
ज्ञानं च सत्तेत्युपलब्धिरूपे सा वित्तिरुक्ता स च वेद उक्तः ।
वेदाः प्रमाणं बहिरस्तु मा वा सतोऽसतो ज्ञानमिहास्ति रूपम् ।।७३।।

।। इति विशिष्टत्रिसत्योपनिषदि अप्रामाण्यवादप्रतिवादो द्वितीयखण्डः ।।

।। २ ।।

अथ

विशिष्टत्रिसत्योपनिषत्

तत्र

अप्रामाण्यवादप्रतिवादो द्वितीयखण्डः

१–ज्ञानप्रामाण्यसिद्धिः ।

ज्ञानप्रामाण्यसिद्धि—

[हिन्दविज्ञानभाष्य]–कई आचार्य्यों का कहना है कि संसार में सत्ता-चेतना-आनन्द–ये तीन ही पदार्थ सत्य हैं–बाकी सारा प्रपञ्च सर्वथा मिथ्या है। कई एक आचार्य्यों का कहना है कि नहीं, सत्य तीन नहीं हैं–अपि तु, ब्रह्म और कर्म्म–ये ही दो सत्य हैं एवं एक तीसरे आचार्य्य कहते हैं कि नहीं, सत्य पदार्थ एक हो सकता है–न कि दो या तीन। अतः सत्य केवल एक ही समझना चाहिए–जो कि **'ब्रह्म'** नाम से प्रख्यात है। परन्तु कई ऐसे महानुभाव हैं कि वे केवल **'मिथ्या'** ही का उद्घोष करते हैं। उनका कहना है कि संसार में कोई सत्य पदार्थ है ही नहीं। ब्रह्म सत्य है–कर्म्म सत्य है–सत्ता-चेतना-आनन्द सत्य हैं–ये सारी की सारी केवल पोपलीलामात्र है। वस्तुतः इन बातों में सार कुछ नहीं है। बस, इस प्रकार के इन मतमतान्तरों को देखकर एक कौने में बैठा हुआ मुग्ध समुदाय विचारता है कि भाई ! इन मतों में से सच्चा मत किसका मानें ? अन्त में सोचते-सोचते वे कुछ भी निर्णय नहीं कर पाते एवं अन्त में सम्पूर्ण मतों में संशय कर इतस्ततः विचरण किया करते हैं। जो असत्यवादी हैं–जिनके मत में कुछ भी संशय नहीं हैं–उनका समाधान **'सर्वासत्यवादप्रतिवाद'** नाम के पूर्व के प्रकरण में कर दिया गया है। अब जो संशयवादी हैं–जिनको संसार-जीव किंवा महेश्वरादि की सत्ता में सन्देह है–उनके भ्रम-निवारण के लिए **'अप्रामाण्यवादप्रतिवाद'** नाम का दूसरा खण्ड प्रारम्भ किया जाता है—

सर्वासत्यवाद के अलावा जो दूसरे संशयवादी लोग हैं–वे ज्ञेय-ज्ञाता और ज्ञानैकस्वरूप महेश्वर की सत्ता में अविश्वास कर इस सारे विश्वप्रपञ्च को 'सन्देहमय' बतलाते हैं। उनका कहना है कि न कोई संसार में जानने की वस्तु है–न कोई जानने वाला है एवं न कोई ईश्वर ही है। सारा प्रपञ्च सन्देहमय है। कौन कह सकता है कि–वेद्य भी है–वेत्ता भी है और महेश्वर भी है ? क्या किसी ने महेश्वर के स्वरूप का आज तक प्रत्यक्ष दर्शन किया है–जिसके विषय में तुम बडी-बडी डींगें मार रहे

हो । यह तुम्हारी केवल भोले-भाले मनुष्यों की वञ्चनामात्र है–वस्तुतः इस संसार में **'इदमित्थमेव'**–कहकर कुछ भी नहीं है । इस प्रकार से जो **'सर्वं मिथ्या'**–कहने वाले हैं–हमारे ख़याल से वे सर्वथा भ्रान्त ही हैं । भ्रान्तमनुष्योक्ति जैसे कोई मूल्य नहीं रखती, तद्वत् इन भ्रान्त मनुष्यों का **'सर्वं मिथ्या'**–बतलाना कोई मूल्य नहीं रखता है । **'मुखमस्तीति वक्तव्यं दशहस्ता हरीतकी'**–के अनुसार मुँह से कुछ बकना चाहिए । इसलिए यह भ्रान्त मनुष्य अपने मूर्खतापूर्ण उद्गार निकाला करते हैं । वस्तुतः इनकी इन कल्पनाओं में जरा भी सार नहीं है । इसीलिए गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"संशय्य ये संशयवादिनोऽन्ये वेद्यं च वेत्तारमिहेश्वरं च ।
अपोह्य संदिग्धमिदं समस्तं वदन्ति तद् भ्रान्तमिति प्रतीमः" ।।१।।

उन संशयवादियों ने कहा था कि साहब ! विना प्रमाण के प्रमा (ज्ञान) हो नहीं सकती, अतः प्रमा के लिए प्रमाण की नितान्त आवश्यकता है यह बात आपको (सत्यवादी को) अवश्य माननी पड़ेगी । ऐसी हालत में पदार्थज्ञान में जो आप प्रत्यक्षादि प्रमाण बतलावेंगे–उसमें हमारा यही प्रश्न रहेगा कि जो प्रमाण प्रमासिद्धि के लिए आपने बतलाए हैं–उन प्रमाणों की सत्यता में क्या प्रमाण है ? आपने जो प्रमाण बतलाए हैं–वे वास्तव में प्रमा के जनक हैं एवं सत्य हैं–इसमें आप क्या सुबूत रखते हैं ? बस, इस प्रश्न को आप कथमपि हल नहीं कर सकते । जब प्रमाणों का प्रमाणत्व आप सिद्ध नहीं कर सकते तो फिर–यह प्रमाण प्रमा के जनक क्यों कर हो सकते हैं ? जब प्रमाण प्रमा के जनक नहीं तो हम डंके की चोट **'सर्वं संदिग्धम्'**–का उद्घोष कर सकते हैं–इस प्रकार से जितने भी प्रमाण तुमने बतलाए हैं–उनमें से प्रमाणत्व एक भी प्रमाण में नहीं है, क्योंकि इन प्रमाणों के लिए तुम्हारे पास और कोई प्रमाण ही नहीं है–जिससे तुम्हारे प्रमाण 'प्रमाण' माने जाएँ[1] । यह जो संशयवादी ने कहा है–वह उसका सर्वथा मिथ्या वाक्-चापल्यमात्र है । अरे भले आदमियो ! कहीं चिराग के दिखाने के लिए भी प्रकाश की आवश्यकता होती है । सूर्य्य को दिखाने के लिए भी क्या किसी अन्य सूर्य्य-प्रकाश की आवश्यकता होती है ? सूर्य्य संसार के पदार्थों को दिखलाने में प्रमाण है तो क्या सूर्य्य के लिए भी कोई प्रमाण देने की आवश्यकता होगी ? सूर्य्य कैसे सबका प्रकाशक है–इसमें भी आपको प्रमाण चाहिए ? अग्नि में ताप है–अग्नि ताप का जनक है–क्या इसमें भी प्रमाण चाहिए ? हाथ डालो और अग्निताप का अनुभव करो–बस, आप जैसे बुद्धिमानों के सामने हमें अधिक नहीं कहना है–कहना केवल यही है कि जैसे सूर्य्य के लिए किसी प्रमाण की आवश्यकता नहीं होती, दीपक के लिए अन्य किसी दीपक की आवश्यकता नहीं होती–बस, तद्वत् ही सूर्य्यवत् ही जितने भी प्रमाण हमने बतलाए हैं–वे सारे के सारे स्वतः प्रकाशी हैं–उनके लिए किसी और अन्य प्रमाण की ढूंढना नितान्त मूर्खता है । इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी कहा है—

१–द्रष्टव्य–गुरुवर श्री ओझा जी कृत 'संशयतदुच्छेदवाद' द्वितीय काण्ड प्रथमखण्ड के पाँचवाँ सूत्र का सातवाँ श्लोक । एवं नवें सूत्र का २३ वाँ श्लोक ।

"सर्वं प्रमाणं मतमप्रमाणं न हि प्रमाणाय परं प्रमाणम् ।
इत्थं यदुक्तं तदसत् प्रमाणं स्वतः प्रमाणं रविवद्विभाति" ॥२॥

संसार में जो स्वतः अप्रकाशी पदार्थ हैं-उनके प्रत्यक्ष के लिए किसी दूसरे के प्रकाश की आवश्यकता होती है। जो अन्धकार से आवृत पदार्थ हैं-उनके लिए प्रकाश की आवश्यकता होती है, परन्तु जो स्वतः प्रकाशी पदार्थ हैं-उनके लिए किसी अन्य पदार्थ की अपेक्षा नहीं होती। रूपज्योति पदार्थों के लिए सौर प्रकाश की आवश्यकता अवश्य होती है, परन्तु स्वज्योति सूर्य्य के लिए भी क्या किसी अन्य प्रकाश की आवश्यकता होती है ? हर्गिज नहीं। वह स्वतः प्रकाशी पदार्थ स्वतएव प्रकाशित रहता हुआ एवं प्रकाश करता हुआ, जो अप्रकाशी पदार्थ हैं-उनको प्रकाशित करता रहता है। भला, जो सूर्य्य संसार के यावन्मात्र पदार्थों के अन्धकार को दूर कर उनको प्रकाशी बना देता है-वह सूर्य्य किसी दूसरे पदार्थ के प्रकाश की अपेक्षा रखता है-यह कहना कहाँ तक संगत एवं तर्कसिद्ध हो सकता है। जो भगवती सरस्वती संसार को विद्यादान करती है-उसके लिए जैसे 'वह कहाँ पढा करती है'-यह कहकर अपनी बुद्धि का चमत्कार दिखलाना है, तथैव प्रमाण के लिए भी अन्य प्रमाण होना चाहिए-नहीं तो प्रमाण 'प्रमाण' ही नहीं हो सकता-यह कहना है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अभास्वतो भासयितुं पराभा अपेक्षते भास्वति नास्त्यपेक्षा ।
तद् भासमानं स्वत एव भास्वच्चाभास्वदाभासयते स्वभावात्" ॥३॥

बस, इसलिए हम कह सकते हैं कि यह जो ज्ञान है-वह किसी अन्य प्रमाण की अपेक्षा न रखता हुआ स्वरूप से रविवत् स्वतएव प्रमाण है। "जिस ज्ञान को आपने प्रमाण बतलाया है-वह ज्ञान प्रमाण नहीं हो सकता, क्योंकि उसके लिए कोई प्रमाण नहीं"-ऐसा कहते हुए आप ज्ञान है-यह भी कहते जाते हैं, परन्तु साथ ही में "वह प्रमाण नहीं है"-यह भी कहते जाते हैं-क्या यह वदतोव्याघात नहीं है ? "जो ज्ञान तुमने प्रमाण बतलाया है"-इस प्रकार से ज्ञान की सत्ता स्वीकार भी करते जाना, परन्तु साथ ही में "ज्ञान प्रमाण नहीं है"-यह कहते जाना क्या वदतोव्याघात नहीं है ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"तस्माद् ध्रुवं ज्ञानमिदं स्वरूपात् प्रमाणमेवास्ति परानपेक्षम् ।
ज्ञानं भवेत् किन्तु न तत् प्रमाणं भवेदिति व्याहतभाषितं स्यात्" ॥४॥

जो मनुष्य **'ज्ञानं नास्ति'**-यह कह रहा है-वह जिस शाखा पर बैठा हुआ है-उसे ही काटता है। अरे भले आदमी !-यह सत्य है-यह झूंठ है-यह संदिग्ध है-ये बातें तू ! किसके बल पर कर रहा है ?-जरा बतलाओ तो सही ? यदि ज्ञान न होता-यदि तेरे हिसाब से ज्ञानाभाव ही होता तो फिर तेरा "यह सत्य है-यह मिथ्या है"-इत्यादि वाक्-प्रपञ्च किसके आधार पर चलता ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"ज्ञानं तु नास्तीति य आह शाखामध्यास्त यां तामिव स च्छिनत्ति ।
वन्ध्याप्रसूर्मेऽजनयन्न सा मामित्थं प्रलापी स निगूहति स्वम्" ।।५।।

वह संशयवादी इस जगत् को देखता है एवं साथ ही में सच्चा किंवा झूठा-स्वरूप भी जगत् का अवश्य ही बतलाता है। इस प्रकार से संसार को देखता जाता है एवं उसका स्वरूप भी बतलाता जाता है-परन्तु साथ ही में कहता जाता है कि नहीं मैं तो कुछ नहीं देख रहा-मैं तो इसके किसी भी स्वरूप को नहीं बतला रहा हूँ-ये सब भ्रान्ति ही भ्रान्ति है। भला, ऐसे पागल की इस बक-बक पर भी कोई विश्वास कर सकता है ? यदि ज्ञान कोई पदार्थ ही नहीं होता तो फिर जड़वत् इस शून्य संसार में उस संशयवादी का विचार ही कहाँ होता ? ज्ञान की सत्ता है-तभी तो उसे सदसत् कहने का मौका है। यदि ज्ञान ही न होता तो संशयवादी जी महाराज ! अपने उद्गार क्योंकर प्रकट कर सकते ? क्योंकर **'सर्वं संदिग्धम्'**-इन शब्दों का उच्चारण करते ? अतः मानना पड़ेगा कि जैसे दीपक में प्रकाश्यत्व और प्रकाशकत्व-ये दोनों धर्म्म हैं अर्थात् दीपक सबको प्रकाशित करता हुआ-उसी प्रकाश से जैसे आप भी प्रकाशित रहता है-तद्वत् प्रमाण दूसरों को प्रमाणित करता हुआ-अपने आप को भी प्रमाण साबित करता रहता है। भला, ऐसे स्वतः प्रकाशी ज्ञानप्रमाण के लिए जिसके विना आप अपने विचार ही प्रकट नहीं कर सकते-भला, यह ज्ञान मिथ्या है ? क्या इस ज्ञान की कोई सत्ता नहीं है ? यदि इतने पर भी कहो हाँ, तो हम अन्त में आपसे साष्टाङ्ग.....करते हैं और प्रार्थना करते हैं कि अच्छा महाराज ! आपकी इच्छा हो सोई मानिए-आप तो सर्वतन्त्रस्वतन्त्र हैं। इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"ज्ञानं न चेत् स्याज्जडवत् समस्ते शून्ये विचारावसरः क्व तस्य ।
इदं जगत् पश्यति वक्ति सद्वासद्वा न पश्यामि न वच्मि वक्ति" ।।६।।

जो जरा भी बुद्धि से काम लेते हैं-उनको मानना पड़ेगा कि ज्ञान अवश्य ही प्रमा का जनक अतएव प्रमाण है। **'इदं जगत्'**-इत्याकारक जो जगद्विषयक महाज्ञान है-जिसे कि **'युनिवर्सल नॉलेज'** कहते हैं-वह अवश्य ही सत्यस्वरूप है। संसार में घटपटादि जितने भी विषय हैं-वे सब इसी व्यापक ज्ञान के आधार पर अवलम्बित हैं। इन विषयों से अलग ही इनका मूलभूत ज्ञान सर्वथा स्वतन्त्र है। तात्पर्य्य यही है कि **'इदं जगत्'**-इत्याकारक जो एक प्रतीति है-वह इस ज्ञान ही की समझनी चाहिए। संसार के यावन्मात्र पदार्थ प्रतिक्षण बदलने वाले हैं, अतएव विनाशी हैं। ऐसी हालत में यदि इन विनश्यत् पदार्थों का कोई अविनाशी आधार न माना जाय तो एक सैकिण्ड भी पदार्थ-सत्ता न दिखलाई पड़े, अतः इस क्षणिक परिवर्तन को देखकर मानना पड़ता है कि अवश्य ही इस मृत्युस्वरूप जगत् का आधारभूत नित्य एवं व्यापक कोई तत्त्व अवश्य ही है-जो कि प्रतिक्षण नष्ट होने वाले भी इस जगत् के स्वरूप को **'इदं जगत्'**-कहकर दिखलाया करता है। इस प्रकार से जगत् का आलम्बन जगत् से सर्वथा अलग इस जगत् का मूलभूत एक नित्य एवं व्यापक ज्ञान अवश्य ही है-जिससे कि अर्थात् व्यापक ज्ञान से ये सारे विषय प्रतिभासित होते रहते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यदेतदाभाति जगत्प्रकारं तज्ज्ञानमेकं ध्रुवमस्ति सत्यम् ।
ज्ञाने स्थितार्था अखिला जगत् स्याज्ज्ञानं तु तद्भिन्नममुष्य मूलम्" ॥७॥

इस ज्ञान में गृहीत जो विषय हैं–वे सत्य भी हो सकते हैं एवं मिथ्या भी । परन्तु इन सदसत् विषयों का ग्राहक ज्ञान प्रमाण नहीं है–यह कौन कह सकता है ? काच में काली शक्ल होगी तो काला प्रतिबिम्ब पड़ेगा–गोरी होगी तो गोरा प्रतिबिम्ब पड़ेगा–मुख विकृत होगा तो आदर्श में भी वैसा ही प्रतिबिम्ब पड़ेगा । क्या प्रतिबिम्ब की विकृति से काच का स्वरूप बदल गया ? क्या नाना स्वरूपों के विपर्य्यास से काच प्रमाण नहीं माना जा सकता ? काच का फर्ज है–वस्तु को प्रतिबिम्बित कर देना । बस, वस्तु जैसी होगी–वैसा ही काच में प्रतिबिम्ब पड़ेगा। इसमें काच के स्वरूप में कौनसा फर्क आया ? बस, इसी प्रकार से ज्ञान अवश्य प्रमा का जनक अतएव प्रमाण है । उसका फर्ज है कि विषय का जैसा स्वरूप हो–उसको उसी रूप में दिखला देना । यदि वह विषय सत्य किंवा असत्य है तो इसमें ज्ञान के स्वरूप की क्या हानि हो गई ? अत: "एक ही ज्ञान कभी वस्तु को कैसी दिखलाता है–कभी कैसी, अत: ज्ञान प्रमाण नहीं हो सकता"–यह जो तुम्हारा कहना था–वह सर्वथा कट जाता है । क्योंकि हमारा तो ज्ञान प्रमाण के विषय में कहना इतना ही है कि ज्ञान का काम है–विषय का ज्ञान करवा देना । अब वह विषय सत् है या असत् इसका ठेका तो ज्ञान ने नहीं ले रखा है–यदि ज्ञान ने उस पदार्थ का सद् किंवा असत्–चाहे जैसे रूप से विषय का बोध करवा दिया तो ज्ञान की ड्यूटी समाप्त हुई । **'ज्ञान-जनकत्वं-प्रमाणत्वम्'**–यही अर्थ प्रकृत में अभिप्रेत है । अब उस ज्ञान में आने वाला विषय सत् है–या असत्–यह दूसरी बात है । एतावता ज्ञान प्रमाण नहीं हुआ–यह नहीं कहा जा सकता । ज्ञान तो आदर्शवत् सदा प्रमाण ही रहता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"ज्ञाने गृहीता विषया असत्याः सत्या द्विधा वेति यथा तथास्तु ।
ज्ञानं तु तद्ग्राहकमेतदेकं नास्तीति कः पारयतेऽत्र वक्तुम्" ॥८॥

ज्ञान दो प्रकार का होता है–एक आन्तरज्ञान, दूसरा बहिर्ज्ञान । बहिर्ज्ञान को सविषयक ज्ञान कहते हैं एवं आन्तरज्ञान को निर्विषयक ज्ञान कहते हैं–इसे ही पार्ष्टि ज्ञान भी कहते हैं–जो कि 'अवगम' नाम से प्रसिद्ध है । सर्वप्रथम जो वस्तु-ज्ञान होता है–वह 'अवाय' कहलाता है–तदनन्तर 'ईहा' होती है–तदनन्तर 'अवगम' होता है–बस, यही 'आन्तरज्ञान' कहलाता है ।

सविषयक जितना भी ज्ञान है–वह सब इन्द्रियों द्वारा हुआ करता है । तो चूंकि बहिर्ज्ञान (सविषयकज्ञान) इन्द्रियों से होता है, अत: इन्द्रिय-दोष से विषयज्ञान में कहीं दोष हो जाता है । यदि आँख में पीलिया रोग हो जाता है तो इस अक्षिदोष से वह विषय भी पीला ही दिखलाई पड़ने लगता है अथवा दोषयुक्त जो बहिरर्थज्ञान है–वह दोषयुक्त हुआ करता है । वे दोष कुल ये हैं–

"अतिदूरात्सामीप्यादिन्द्रियघातान्मनोऽनवस्थानात् ।
सौक्ष्म्याद्व्यवधानादभिभवात्समानाभिहाराच्च" ॥[1]

बस, इन दोषों से सविषयक ज्ञान दोषयुक्त हो जाता है । इस प्रकार से अक्षिदोष से किंवा दोष-युक्त बहिरर्थवित्ति से आन्तरज्ञान भी दूषित मालूम पड़ने लगता है, परन्तु वस्तुतः विषय दुष्ट है–न कि ज्ञान । ज्ञान आज भी अपने स्वरूप से शुद्ध एवं निर्म्मल ही है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अक्षैर्बहिर्ज्ञानमतोऽक्षदोषाद्दोषोऽर्थवित्तावुदितः क्वचित् स्यात् ।
सदोषया वा बहिरर्थवित्त्या दोषः क्वचिच्चान्तरवित्तिगः स्यात्" ॥९॥

इस आत्मा का जो शुद्ध अवगम नाम का विवेक ज्ञान है–उसे ही हम प्रमाण कहते हैं । यद्यपि पदार्थदोष से यह ज्ञान दूषित सा दिखलाई पड़ता है, परन्तु प्रातिस्विकस्वरूप से अब भी यह स्वच्छ ही है । दीपक में से तैल से उत्पन्न जो ज्योति है–वह धूम से आवृत होने के कारण कुछ काली सी दिखलाई पड़ती है । वस्तुतः ज्योति अपने स्वरूप से सर्वथा निर्म्मल है । बस, तथैव अक्षिदोष से ज्ञान यद्यपि दूषित प्रतिभासित होता है, परन्तु प्रातिस्विकस्वरूप से वह सर्वथा निर्म्मल है । इस प्रकार से यह ज्ञान चूंकि प्रमा का जनक है, अतएव हम इस ज्ञान को अवश्य ही प्रमाण कह सकते हैं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"मत्त्वात्मनः[2] स्वीयमिदं विवेकज्ञानं विशुद्धं तदिह प्रमाणम् ।
धूमावृतं दूषिततैलजन्यं ज्योतिः स्वरूपेण न दूषितं स्यात्" ॥१०॥

——❀——

२–प्रत्यक्षप्रामाण्यस्थापनम् ।

प्रत्यक्षप्रामाण्य का स्थापन—

इस ज्ञान प्रमाण के प्रत्यक्ष, अनुमान एवं शाब्द–ये तीन भेद होते हैं, परन्तु इन तीनों में से भी पहला प्रमाण प्रत्यक्ष ही प्रमाण समझना चाहिए । क्योंकि विना प्रत्यक्ष प्रमाण के न अनुमान की गति है एवं न शाब्द प्रमाण की गति है । इस प्रकार से चूंकि प्रत्यक्ष प्रमाण से ही अनुमान और शाब्द को प्रमाणता आती है, अतः सर्वप्रथम प्रत्यक्ष प्रमाण की ही परीक्षा करते हैं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

१–सांख्यकारिका ७।
२–स्व० शास्त्रीजी ने 'मत्त्वात्मनः' के स्थान पर 'यत्त्वात्मनः' पाठ किया है ।

"प्रत्यक्षमत्रानुमितिश्च शाब्दं ज्ञानप्रभेदाः प्रभवन्ति किन्तु ।
प्रत्यक्षमत्र प्रथमं तदीयप्रामाण्यतोऽन्यद् भवति प्रमाणम्" ॥११॥

"प्रत्यक्षमेके विदुरप्रमाणा यदप्रमाणं न हि तत् प्रमाणम् ।
ज्ञानं हि तच्चास्त्युपलब्धिहेतुः कथं भवेन्नाम न तत्प्रमाणम्" ॥१२॥[1]

वादी की शङ्का थी कि प्रत्यक्ष (इन्द्रिएँ) प्रमाण कथमपि नहीं हो सकतीं । गन्ध, रस, रूप, स्पर्श, शब्द–ये ही तो प्रत्यक्ष ज्ञान कहलाता है । इन्द्रियों से इन पाँचों का ज्ञान होता है, अतएव आप प्रत्यक्ष को अर्थात् इन्द्रियों को प्रमाण बतलाते हो । परन्तु इनको (इन्द्रियों को) प्रमाण बतलाना नितान्त असंगत है । क्योंकि गन्धरूपरसादि जितने भी ज्ञान हैं–वे उसी समय उत्पन्न होने वाले हैं । गन्धरूपादि न पदार्थों में हैं, न इन्द्रियों में–केवल इन्द्रिय पदार्थ के संयोग से उसी समय ये नये पैदा हो जाते हैं । इस प्रकार से पूर्व में सर्वथा नहीं रहने वाले असत्रूपों को जो इन्द्रिएँ दिखलाती हैं–क्या वे इन्द्रिएँ प्रमाण हो सकती हैं ? कभी नहीं । अतः सिद्धान्त समझना चाहिए कि प्रत्यक्ष प्रमाण कोई वस्तु नहीं है[2] । इसके विषय में हमें यही कहना है कि तत्तदिन्द्रिय स्थानों में पैदा होने वाले जो गन्ध, रस, रूप, स्पर्श, शब्दादि हैं–वे सर्वथा तात्कालिक हैं । वस्तुतः गन्धरसादि कोई सत् पदार्थ नहीं हैं–यह तुम्हारा कहना सोलह आना सत्य है । हम मानते हैं कि वास्तव में ये पदार्थ तात्कालिक ही हैं । परन्तु मनुष्य अपनी इन्द्रियों से प्रत्यक्षतः इनका अनुभव करते हैं । जबकि गन्धरूपरसादि का प्रत्यक्ष में अनुभव हो रहा है तो फिर ऐसी हालत में इन्द्रिएँ अवश्य ही प्रमाणभूत माननी पड़ेंगी । हम प्रत्यक्षखण्डनवादियों से पूछते हैं कि यदि इन्द्रिएँ प्रमाण ही नहीं होती तो फिर आपको खट्टे का, मीठे का, अच्छे का, बुरे का, काले का, लाल का–इत्यादि गन्धरसरूप स्पर्शशब्दादि का ज्ञान ही क्योंकर होता ? आप स्वयं इन्द्रियों से गन्धादि का अनुभव कर लोक-व्यवहार का संचालन कर रहे हैं एवं साथ ही में इन्द्रियों को अप्रमाण बतलाकर वदतोव्याघात कर रहे हैं । अतः आपको अवश्य ही इन्द्रिय-प्रामाण्य स्वीकार करना चाहिए–अन्यथा और कोई दूसरी गति नहीं है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"सन्तीन्द्रियस्थानसमुद्भवा ये गन्धादयस्तात्क्षणिका हि भावाः ।
प्रत्यक्षतस्तान् प्रविदन्ति तस्माद् ध्रुवं प्रमाणानि तदिन्द्रियाणि" ॥१३॥

बौद्ध लोग पूर्वपक्ष करते हैं कि साहब ! गन्धादि के ज्ञान के प्रति इन्द्रियों को तो प्रामाण्य कथमपि नहीं आ सकता । क्योंकि इन्द्रियों से तो केवल अवग्रहमात्र होता है । अवग्रह के बाद ११ व्यापार मन के होते हैं जो कि ईहा नाम से प्रसिद्ध हैं, तदनन्तर अवगम होता है जो कि अवाय किंवा

१–१२वें श्लोक का हिन्दीविज्ञानभाष्य उपलब्ध नहीं हुआ है ।

२–द्रष्टव्य–गुरुवर श्री ओझा जी कृत 'संशयतदुच्छेदवाद' द्वितीय काण्ड प्रथमपर्व का पाँचवें सूत्र के ९–१०–११ वें श्लोक ।

निश्चयात्मक ज्ञान कहलाता है। इसी ज्ञान को पार्ष्टिज्ञान कहते हैं। तो इस प्रकार से निश्चयात्मक ज्ञान तो विवेक से हुआ, न कि इन्द्रियों से अतः अवगम में इन्द्रिएँ प्रमाण कथमपि नहीं हो सकती। यदि इन्द्रिएँ के अव्यवहित पूर्व ही-अवगम होगा तो इन्द्रियों को प्रामाण्यता हो सकती थी। इस प्रकार से प्रत्यक्षपूर्वक जो मुझे अवगम होता है-वह उपरिष्टात् पार्ष्टिज्ञान से होता है-यह जो कितने ही लोगों की कल्पना है-उससे भी प्रत्यक्ष प्रमाण पर कोई धक्का नहीं लगता। इससे भी इन्द्रियजन्य जो प्रत्यक्ष है-उसकी प्रमाणता सिद्ध ही रहती है। हम आपसे पूछते हैं कि यदि प्रत्यक्ष न होता तो क्या अवगम हो सकता था? हर्गिज नहीं। यह प्रत्यक्ष ज्ञान ही तो अवग्रह, ईहा और अवगम तक दौड़ लगाता है। ईहा, अवगम उस प्रत्यक्ष ज्ञान ही के तो अवयव हैं। वही ज्ञान एकरूप से धारा-प्रवाहेण अवगम तक वितत रहता है। अतः इन्द्रियों को अप्रमाण कथमपि नहीं कहा जा सकता। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"तेषां तु या मे प्रतिपत्तिरस्ति प्रत्यक्षपूर्वा यदि सोपरिष्टात्।
प्रकल्प्यते तर्ह्यपि सिद्धमेव प्रत्यक्षमेवेन्द्रियजं प्रमाणम्" ॥१४॥

वादी ने शङ्का की थी-जो इन्द्रिएँ-स्वच्छ आकाश को नीला दिखलाती हैं-जो कि विवेक ज्ञान से स्वच्छ साबित होता है-भला, ऐसा मिथ्या ज्ञान कराने वाली इन्द्रिएँ भी प्रमाण मानी जा सकती हैं-हर्गिज नहीं। अतः प्रत्यक्ष भी प्रमाणकोटि के अन्तर्गत है-यह कहना नितान्त भ्रान्ति है।[1] इसी का उत्तर देते हैं—

वर्णरहित आकाश को यदि हमारी आँखें नीले स्वरूप का देख रही हैं तो यह नीलापना एकान्ततः मिथ्या नहीं कहा जा सकता। भ्रम वही कहलाता है-जिसका कि उत्तरकाल में बाध हो। भूत-भविष्यद्-वर्त्तमान-तीनों कालों में अबाध दृष्टि से मैं इस आकाश को 'नीलमस्ति' करके ही देख रहा हूँ। यदि नीला रंग भ्रमात्मक ही होता तो उसका कभी तो बाध होना चाहिए था। परन्तु हम सदा से आकाश को नीला ही देखने आ रहे हैं, अतः मानना पड़ता है कि वह नीलिमा जरा भी मिथ्या नहीं है। कदाचित् कहो कि साहब! जाने दो आकाश का दृष्टान्त-पीलिए रोग ही को लो। आँखों में जब पीलिया हो जाता है तो पदार्थ पीला दिखने लगता है एवं पीलिया हट जाता है तो शंख सफेद का सफेद ही दिखलाई देने लगता है। तो जो आँख एक समय शंख को पीला दिखलाती है एवं एक समय सफेद तो उसका भरोसा क्योंकर किया जा सकता है? इसके उत्तर में हमें यही कहना है कि पहले तो पीला दिखलाना-उसका खुद का कसूर नहीं है-अपि तु पीलिए रोग का कसूर है। कदाचित् कहो कि साहब! सफेद ही कोई रोग होगा, तो इस पर हमारा यही कहना है कि भाई! जबकि आँख पीलिए रोग का प्रत्यक्ष करवा रही है-सफेदी का प्रत्यक्ष करवा रही है तो अप्रमाण क्योंकर हो सकता? यदि आँख न

१-द्रष्टव्य-गुरुवर श्री ओझा जी कृत 'संशयतदुच्छेदवाद' द्वितीयकाण्ड प्रथमपर्व का पाँचवें सूत्र का तीसरा श्लोक।

होती तो पीलिए का पता ही क्योंकर चल सकता था ? अतः इन्द्रिएँ अवश्य ही प्रमाणभूत हैं-यही मानना चाहिए । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"व्योमावदातं यदि नीलमेतन्नीलं विलोके तदिहानलीकम् ।
मन्ये त्रिकालं तदबाधदृष्टेरस्तीति पश्यामि ततस्तदस्ति" ॥१५॥

आकाश प्रातिस्विकरूपेण जब सर्वथा स्वच्छ है-वर्णरहित है तो फिर यह नीलिमा किसकी दिखलाई पड़ती है ? यह प्रश्न बाकी बच जाता है-इस आकाश की ही यह नीलिमा है-अथवा किसी अन्य की-यह बात जरूर विचारणीय है । परन्तु है-यह नीलिमा अवश्य सत्यरूपा । इस नीलिमा को मिथ्या कथमपि नहीं कह सकते । हाँ यह नीलिमा किसकी है ? यह बात अवश्य ही विचारणीय है । मनुष्यशक्ति से बाहर अनन्तानन्त अज्ञेय पदार्थ और भी हैं-जिनकी कि खबर आज तक भी मनुष्यों को नहीं लगी है । परमेश्वर की सृष्टि विचित्र है-उसको सर्वात्मना जान लेना नितान्त ही असम्भव है, अतः "हमें मालूम नहीं कि यह नीलिमा किसकी है, अतः यह सर्वथा मिथ्या-स्वरूप ही है"-यह कहना सर्वथा असंगत है । "हम नहीं जानते"-केवल इसी भित्ती पर सत् पदार्थ को असत् नहीं कहा जा सकता । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"व्योम्नस्त्वनैल्यादिदमस्ति नैल्यं कस्येतरस्येति तु चिन्त्यमस्ति ।
मनुष्यशक्तेः परतो ह्यनन्ता अज्ञेयभावा अपरेऽपि सन्ति" ॥१६॥

यह जो सूर्य्य का मण्डल है-इसका जहाँ तक प्रकाश जाता है-वह **'सोलर सिस्टम'** कहलाता है । बस, सौर प्रकाश इस 'सोलर सिस्टम' तक ही रहता है । इसी प्रकाश के बाहर अनन्त व्योम में रहने वाला प्रबल तम ही तम है । अर्थात् सौर प्रकाश के बाद पारमेष्ठ्य-समुद्र है-जो कि रूपज्योति से सर्वथा शून्य है एवं जो कि अनन्तानन्त सूर्य्य को अपने पेट में रखने वाला है । बस, उस अनन्ताकाश में जो दुस्तर अनन्त वायुस्तर है-वही हमें दिखलाई पड़ता है । अर्थात् पारमेष्ठ्य-समुद्र की अथवा इस पृथिवीपिण्ड से १२ योजना (४८ कोस) ऊपर की नीलिमा हमें दिखलाई पड़ती है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सौरप्रकाशाद्बहिरस्त्यनन्तव्योमावगाहि प्रबलं तमस्तत् ।
अनन्तवायुस्तरदुस्तराङ्गं तमोऽथवा द्वादशयोजनोर्ध्वम्" ॥१७॥

अथवा इससे भी ऊँचा और कोई नीलवर्ण ज्योति चतुर्दिश व्यापि है-वही हम देखते हैं । क्या वह नीला वर्ण मिथ्या है ? नहीं, यह बात कथमपि नहीं मानी जा सकती । चक्षु को अलीकदर्शी कथमपि नहीं बतलाया जा सकता । अवश्य ही प्रत्यक्ष ज्ञान में इन्द्रिएँ प्रमाणभूत हैं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है--

"अथास्तु वाऽन्यत् किमपीदमूर्ध्वं चतुर्दिशं व्यापि सुनीलवर्णम् ।
यत्त्वस्ति किञ्चित् तदिहावलोके न त्वेव नश्चक्षुरलीकदर्शि" ॥१८॥

वादी ने प्रत्यक्षप्रमाण का खण्डन करते हुए कहा था कि भला, जो इन्द्रिएँ सर्वथा मिथ्या ज्ञान करवाती हैं-क्या ऐसी इन्द्रिएँ भी प्रमाण मानी जा सकती हैं ? हर्गिज नहीं । किसी एक स्थान पर खड़े होकर जब हम पृथिवीतल को देखते हैं तो यह पृथिवी हमें समवरातल वाली दिखलाई पड़ती है । संसार के यच्चयावत् मनुष्यों को उनकी आँखें इस भू को चिपटोदरयुक्ता ही दिखलाती हैं, परन्तु यह बात साइन्स से किंवा बिवेक से जगत् प्रसिद्ध है कि पृथिवी सर्वथा गोल है । भला, जो पृथिवीपिण्ड विवेक से गोल सिद्ध होता है-जिसका सत्यस्वरूप गोल ही है-भला, ऐसी पृथिवी को जो आँखें चिपटी दिखलाती हैं भला, क्या ऐसी आँखें कभी प्रमाणभूत मानी जा सकती हैं ? बस, इसी एक दृष्टान्तमात्र से हम कह सकते हैं कि प्रत्यक्ष प्रमाण कोई वस्तु नहीं है ।[1] इसके विषय में हमें यही कहना है कि आँखे जिस पृथिवी को समधरातलयुक्त देखती हैं-पृथिवी का वह समधरातलत्व इन्द्रियदोषज नहीं कहा जा सकता । वस्तुतः आँखों को पृथिवी का जैसा स्वरूप दीखता है-वह सर्वथा सत्य ही है । यदि आँखों से पृथिवी समधरातल दीखती है तो विश्वास करो कि वस्तुतः आँखों पर समधरातल स्वरूप ही आता है । आँखे इस अंश में कदापि मिथ्या नहीं हैं । दृश्यपृथिवी की जो पृष्ठोन्नतता है-वह त्रिकाल में भी चूंकि आँखों पर नहीं आती है, अतः उसके वर्तुलत्व का भी ग्रहण नहीं होता है । यदि पुरोदृश्यमान वर्तुलत्व आँखों पर आता तो अवश्य ही आँखें पृथिवी को गोल दिखलाती । परन्तु जब गोलाई ग्रहण करना आँख का धर्म्म ही नहीं है तो फिर क्योंकर अक्षिप्रमाण मिथ्या कहा जा सकता है ? रूप दो प्रकार का होता है-१-वर्णरूप, २-आकाररूप । वर्ण-रूपमात्र को ग्रहण करना आँखों का काम है-आकार-रूप तो मन से ही ग्राह्य है । अतः-"आँखें पृथिवी को वर्त्तुल आकार वाली नहीं दिखलाती"-केवल इस दलील से प्रत्यक्षप्रामाण्यखण्डन नहीं किया जा सकता । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"समं बिलं यच्च धरातलं भुवस्तत् सत्यमेवेन्द्रियदोषजं न तत् ।
दृश्यक्षितेरुन्नतपृष्ठता क्वचिद् दृष्टौ न चायाति ततो न गृह्यते" ॥१९॥

सबसे पहले इस बात का विचार करने की आवश्यकता है कि विषयप्रत्यक्ष में इन्द्रिएँ विषय के पास जाती हैं अथवा विषय इन्द्रियों पर आते हैं ? इस विषय में केवल चक्षुरिन्द्रिय को छोडकर बाकी की सारी इन्द्रिएँ दार्शनिकों के मतानुसार 'अप्राप्यकारी' ही हैं । तत्तदिन्द्रियों के विषय ही तत्तदिन्द्रियों के पास आते हैं । गन्ध घ्राणेन्द्रिय के पास ही आता है, शब्द श्रोत्रेन्द्रिय के पास ही आता है, रस रसनेन्द्रिय के पास ही आता है, स्पर्श त्वगिन्द्रिय के पास ही आता है । तत्तदिन्द्रियों पर आए हुए विषयों

१-द्रष्टव्य-गुरुवर श्री ओझा जी कृत 'संशयतदुच्छेदवाद' द्वितीयकाण्ड प्रथमपर्व पाँचवें सूत्र का २३ वाँ श्लोक ।

का अनुभव **'आलोमभ्य आनखाग्रेभ्यः'** तक बैठा हुआ प्रज्ञान गन्ध-रस-शब्द-स्पर्श का अनुभव कराता रहता है। केवल चक्षुरिन्द्रिय ही ऐसी है जो कि प्राप्यकारी है। चक्षु-रश्मि विषय के पास जाती है-न कि विषय चक्षु के पास आते हैं। इस प्रकार से भामतीकार वाचस्पति मिश्र के मतानुसार चक्षु प्राप्यकारी है एवं बाकी की सारी इन्द्रिएँ अप्राप्यकारी हैं। इस प्रकार से इस मत से सिद्ध होता है कि विषय आँखों के पास नहीं जाते-अपि तु, आँखे विषय के पास जाती हैं, परन्तु आधुनिक साइन्स के मतानुसार आँख भी और इन्द्रिएँ की तरह अप्राप्यकारी ही है। इनके मतानुसार विषय ही आँख पर आते हैं, न कि आँख विषय पर जाती है। इस प्रकार से रूप प्रत्यक्ष में दो मत प्रचचित हैं। इन दोनों के विचार करने पर दोनों ही असत्य एवं विज्ञानशून्य प्रतिभासित होते हैं, वस्तुतः न विषय आँख पर जाता है एवं न आँख विषय पर ही जाती है। प्रत्यक्ष का कारण कोई और ही है जो विना वैदिक विज्ञान के मालूम नहीं हो सकता। प्रकृत में इसका विस्तृत विवेचन नहीं किया जा सकता। तथापि पूर्व दोनों मतों को मिथ्यात्व सिद्ध करने के लिए उपलब्धि कैसे होती है? वह सूक्ष्मरूपेण बतला दिया जाता है। वैदिक साइन्स के अनुसार प्रत्यक्ष वेद द्वारा हुआ करता है। विना ऋग्-यजुः-साम के जो कि सूर्य्यरश्मिमय है-किसी का भी प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। स्वयम्भू-परमेष्ठि आदि मण्डलभेद से वेदस्वरूप में भी भिन्नता हो जाती है। जो स्वयम्भूमण्डल का वेद है-वह **'ब्रह्मनिःश्वसित वेद'** कहलाता है एवं सूर्य्य का वेद 'गायत्रीमात्रिक' कहलाता है। हमें जिस वेद से पदार्थ उपलब्धि होती है-वह यही गायत्रीमात्रिक वेद कहलाता है। सूर्य्य वेदमय है-इसी अभिप्राय से भगवती श्रुति **'त्रयी वा एष विद्या तपतीति'**-यह कहा करती है। बस, प्रत्येक पदार्थ पर ये वेदमय सूर्य्यरश्मिएँ गिरा करती हैं। उन पर गिरकर तदाकार में परिणत होती हुई-परावर्त्तित सूर्य्यरश्मिएँ जब हमारी आँख पर आती हैं-बस, तभी उस पदार्थ का हमें प्रत्यक्ष होता है। सिद्धान्त समझना चाहिए कि विषय कभी आँखों पर नहीं आता है। प्रतिफलित सूर्य्यकिरणें ही उस वस्तु का प्रत्यक्ष करवाती हैं। प्रत्येक पदार्थ पर सूर्य्यरश्मिएँ आक्रान्त होकर पदार्थ की प्रत्येक बिन्दु से परावर्तित होती हुई-उस वस्तु के चौतरफ एक गोलमण्डल बनाती हैं, जो कि मण्डल 'वाङ्मण्डल' नाम से कहा जाता है। जो पदार्थ जितना परिमाण का होता है-उसका मण्डल उसी परिमाण से बनता है। उस वाङ्मण्डल के बीच में यदि हमारी इन्द्रिएँ आ जाती हैं तो उस वस्तु का हमें प्रत्यक्ष हो जाता है। इसी मण्डल के तारतम्य से दूरी और नजदीकी से पदार्थ छोटे और बडे दिखलाई पड़ते हैं। अस्तु, कहने का तात्पर्य्य यही है कि वस्तु-प्रत्यक्ष इस वाङ्मण्डल का ही होता है जो कि ऋग्-यजुः-सामात्मक है। हमारे नेत्र में ४ मण्डल हैं। १-शुक्लमण्डल, २-कृष्णमण्डल, ३-कनीनिकामण्डल, ४-चक्षुमण्डल। सर्वप्रथम आँखों में जो सफेद-सफेद मण्डल दिखलाई पड़ता है-बस, वही शुक्लमण्डल है-तदनन्तर कृष्णमण्डल है, इसके बीच में एक कनीनिका मण्डल है-इस कनीनिका के अन्दर गोल-गोल एक पोल स्थान है-वही चक्षुमण्डल है-इसी में चाक्षुषपुरुष रहा करता है। बस, इस समधरातल वाले चाक्षुषपुरुष पर ही बाहर के वाङ्मण्डल का प्रतिबिम्ब पड़ता है। यद्यपि बाहर के पदार्थ भले ही गोल हों-तथापि समधरातल वाले चाक्षुषपुरुष पर तो उन आगन्तुक परमाणुओं को भी उस चाक्षुष धरातल के माफिक ही अपना संस्थान कायम करना पड़ेगा। इससे सिद्ध हो जाता है कि गोलाई ग्रहण करना त्रिकाल में भी आँख का धर्म्म नहीं है। बस, इसी अभिप्राय से कहा जाता है—

"न हमारी दृष्टि विषय के समीप जाती है एवं न वह विषय ही हमारी दृष्टि के पास आता है।" अपि तु, तत्तद्विषयों के बाह्याणु विवर्त्तित अर्थात् पदार्थ पृष्ठभाग से परावर्तित जो ऋग्-यजुः-सामात्मक सूर्य्यरश्मिएँ हैं–वे ही उस चाक्षुषपुरुष पर प्रतिबिम्बित होकर उन-उन पदार्थों का प्रत्यक्ष करवाया करती हैं। इससे सिद्ध हो जाता है कि जैसे अन्य इन्द्रिएँ प्राप्यकारी हैं–वैसे ही चक्षु भी प्राप्यकारी ही है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"दृष्टिर्न नोऽत्रार्थसदेशमीयते नत्वेव सोऽर्थोऽपि च याति दृक्स्थलम्।
तदर्थबाह्याणुविवर्तिता रवेः करास्तमर्थं घटयन्ति दृग्गताः" ॥२०॥

पुरोदृश्यमान विषय पर आँखें नहीं जाती–अपि तु, परावर्तित सूर्य्य-रश्मिएँ ही आती हैं–इसमें युक्ति बतलाते हैं–प्राप्यकारी दृक् यदि पुरोदृश्यमान विषय के पास जाकर उसे प्राप्तकर यदि विषय का प्रत्यक्ष करती हैं–तो फिर चक्षुमण्डल के अन्तर्गत स्थित जो केश हैं किंवा सूक्ष्म कीटाणु हैं-उनको वह चक्षु क्यों नहीं देख लेता है? अर्थात् यदि आँख ही विषय पर जाती है तो फिर पुरोऽस्थित बाल का रूप क्यों न दिखलाई पड़ता? अतः मानना पड़ता है कि आँखें वहाँ सर्वथा नहीं जाती। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"दृक् प्राप्यकारिण्युपसद्य यद्यर्थदेशमित्वा कुरुतेऽर्थरूपम्।
दृग्व्याप्यदेशस्थितबालरूपं जन्तुं च सूक्ष्मं न कुतः प्रपश्येत्" ॥२१॥

अपि च–यदि विषय का ही दृक्स्थान पर आना मान लिया जाए सो बात भी नहीं बन सकती है। यदि विषय दृक्स्थान पर आकर ही रूपप्रत्यक्ष करवाता है तो फिर अन्धकार में रखे हुए पदार्थ का भी रूप चक्षु द्वारा गृहीत हो जाना चाहिए, क्योंकि हम तो प्रकाश में ही बैठे हैं। अतः जबकि वह विषय ही हमारे पास आता है तो फिर अवश्य ही अन्धकारस्थित घट का प्रत्यक्ष हो जाना चाहिए। परन्तु नहीं होता है–न बाल ही का प्रत्यक्ष होता है एवं न अन्धकारस्थ घट का ही प्रत्यक्ष होता है, अतः मानना पड़ता है कि न विषय आँख पर आता है और न आँख विषय पर जाती है–अपि तु, सूर्य्यरश्मिएँ ही इस विषय से प्रत्याहत होकर तदाकाराकार में परिणत होती हुई–उस वस्तु के स्वरूप को चाक्षुषपुरुष पर प्रतिबिम्बित कर देती हैं। बाल का रश्मिमण्डल अत्यन्त छोटा बनता है, अतः उसका प्रतिबिम्ब हमारे चाक्षुषपुरुष पर नहीं पड़ता, अतएव उसका प्रत्यक्ष नहीं होता, एवमेव अन्धकारस्थित घट पर चूँकि सूर्य्यरश्मिएँ ही नहीं गिरती हैं, अतः उसका प्रत्यक्ष भी नहीं होता है। बस, इस प्रकार से वेद से उपलब्धि मान लेने पर कोई भी अनुपपत्ति नहीं होती है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अर्थोऽथ चेद् दृक्स्थलमेत्य रूपं कुर्य्याद् गृहीतः स तमस्यपि स्यात्।
तस्माद् रवेरेव करा इतोऽर्थात् प्रत्याहतास्तस्य दिशन्ति रूपम्" ॥२२॥

इसी का स्पष्टीकरण करते हैं-बाल का प्रत्यक्ष क्यों नहीं होता है ? इसका कारण बतलाते हैं—

केश पर प्रत्याहत जो सूर्य्यरश्मिएँ हैं-वे केश के परिमाण के अत्यल्प होने के कारण एवं सूक्ष्म पृष्ठता के कारण अपना मण्डल अधिक दूर में नहीं बना सकती। जितना सा सूक्ष्म परिमाण केश का है-बस, परावर्त्तित रश्मिएँ-उतना सा ही मण्डल बनाती हैं। इस प्रकार से यह सूक्ष्ममण्डल अक्षिस्थान तक जाने में सर्वथा असमर्थ रहता है-बस, दूर से वस्तु के नहीं दीखने का एकमात्र यही कारण समझना चाहिए। जब तक वह वाङ्मण्डल चक्षु पर न आवे तब तक उसका प्रत्यक्ष नहीं हो सकता-यह हम पूर्व में प्रतिपादित कर चुके हैं-बस, उसी नियम के अनुसार एक बाल ही का(विदूरस्थ चक्षु के बहिस्थमण्डल वाले किसी भी पदार्थ का)सूर्य्यरश्मियों के परावर्तित होने पर भी प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"प्रत्याहताः सूर्य्यकरास्तु सूक्ष्मात् पृष्ठात् क्रमन्ते न बहुप्रदेशम्।
न तेऽक्षिदेशं प्रभवन्ति गन्तुं ततो विदूरान्न भवन्ति दृष्टाः" ॥२३॥

कई मनुष्य इस विषय में पूर्वपक्ष करते हैं कि "इस मण्डल के कम ज्यादा होने के कारण प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष की व्यवस्था है, तुम्हारा यह कहना सर्वथा मिथ्या है। क्योंकि हम देखते हैं कि जिसके नेत्र स्फीत हैं-निर्म्मल हैं-ऐसा सुचक्षुपुरुष पदार्थ का जिस स्वच्छता से एवं दूरी से प्रत्यक्ष कर सकता है-उतनी दूर से एक गदले एवं मन्द चक्षुवाला पुरुष उस पदार्थ को नहीं देख सकता। यदि तुम्हारे हिसाब से मण्डल ही प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष में कारण होता तो फिर दोनों को एक सी ही वस्तु दिखलाई देनी चाहिए थी, क्योंकि पुरोऽवस्थित मण्डल के अन्तर्गत दोनों ही तो मनुष्य विद्यमान हैं। परन्तु हम प्रत्यक्ष ही में चक्षु-ज्योति से प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष में तारतम्य देखते हैं, अतः मानना पड़ता है कि चक्षु को भी विषयावगाहिता अवश्य ही है। अवश्य ही चक्षु विषय के पास जाता है। बस, ऐसा मान लेने से कोई विरोध नहीं रहता। जिसके चक्षु निर्म्मल हैं-वे उसके पास अतिशीघ्र पहुँच कर उसका अच्छी तरह प्रत्यक्ष कर लेते हैं एवं जिसके निर्म्मल नहीं हैं-उसके चक्षु जाने पर भी विषय के प्रत्यक्ष करने में असमर्थ ही रहते हैं, अतः चक्षु विषय पर जाता है-यह अवश्य ही मानना चाहिए यह जो कितनों ही का मत है-वह भी हमारे ख़याल से सत्य नहीं है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"विस्फारि वीध्रेण सुचक्षुषेक्ष्यते यावन्न तत् कच्चरमन्दचक्षुषा।
अक्ष्णोऽपि तस्माद् विषयावगाहिताऽस्तीत्याहुरेके न तदस्ति साधुवत्" ॥२४॥

इसका कारण बतलाते हैं-हमने पूर्व प्रकरण में बतलाया था कि चक्षुरिन्द्रिय में चार पटल हैं। सर्वप्रथम बाहर के सूर्य्य-रश्मि का प्रतिबिम्ब शुक्लपटल पर पड़ता है, तदनन्तर कृष्णमण्डल पर पड़ता है, तदनन्तर कनीनिका पर पड़ता है, तदनन्तर चक्षुमण्डल पर पड़ता है, तदनन्तर उस चक्षु पर बैठे हुए चाक्षुष प्रज्ञा पुरुष पर पड़ता है, प्रज्ञान से विज्ञान का अनुभव होता है, तदनन्तर-'**अहं पश्यामि**'-यह रूप-प्रत्यय होता है। कहने का तात्पर्य्य यही है कि रूप-प्रत्यक्ष में इतनी घाटियाँ तय करनी पड़ती हैं।

यदि पूर्वोक्त शुक्ल कनीनिका आदि किसी भी मण्डल में कुछ दोष रहता है तो उस चाक्षुषपुरुष पर स्फीत प्रतिबिम्ब नहीं पड़ने पाता। स्फीत प्रत्यक्ष के लिए कनीनिका वगैरह की स्वच्छत्व की आवश्यकता है। यदि इनमें किसी प्रकार की विकृति हो जाती है तो प्रतिबन्धक सामग्र्या वह प्रतिबिम्ब ठीक तरह चाक्षुषपुरुष पर नहीं गिरने पाता, बस, क्यों स्फीत चक्षु वाले पुरुष को वस्तु स्फीत दिखलाई पड़ती है एवं कच्चरमन्द चक्षु वाले को क्यों अस्फीत दिखलाई पड़ती है? इसका यही उत्तर है। इसी अभिप्राय से कहते हैं-कच्चरमन्द चक्षु वाले की दृक् पटली चूंकि दूषित है, अतः दूषित दृक्पटली विषयाकाराकारित दूर से आने वाली सूर्य्यरश्मियों का चक्षुमण्डल के अन्तर्गत समधरातल वाले प्रज्ञा से सम्बन्ध कराने में सर्वथा असमर्थ रहती हैं। बस, इसीलिए पदार्थदर्शन सम्यक्तया नहीं होता है, अतः केवल इस हेतु से आप चक्षुरिन्द्रिय को प्राप्यकारी कथमपि नहीं बतला सकते। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सा दूषिता दृक्पटलो विदूरात् प्राप्तं तमर्थाकृतिभूतरश्मिम्।
न प्रज्ञया योजयितुं समर्था क्षीणेक्षणानां न ततोऽस्ति दृष्टिः" ॥२५॥

अथवा इस विषय में दूसरा मत समझना चाहिए। संसार में जितने भी तेजस्वी पदार्थ हैं-उनका कोई न कोई प्रातिस्विक मण्डल अवश्य ही रहता है-जैसा कि श्रुति कहती है—

"सर्वं तेजः सामरूप्यं ह शश्वत्"-इति।[1]

इससे सिद्ध हुआ कि जैसे वस्तु का मण्डल बनता है-तद्वत् चक्षु का भी अपना एक मण्डल बनता है। दृष्टि का बाहर के आकाश के बीच में जितनी दूर में परिसर रहता है-उतनी दूर में चक्षुरिन्द्रिय का मण्डल बनता है। उस मण्डल के बीच में स्थित पदार्थ का रूप यदि चक्षुमण्डल के अन्तर्गत हो जाता है तो इससे चाक्षुष प्रत्यक्ष हो जाता है। अर्थात्-वस्तुमण्डल एवं चक्षुमण्डल-इन दोनों योषावृषा के मेल से प्रत्यक्षोपत्ति होती है। ऐसा मान लेने पर भी कोई विरोध नहीं रहता है। इस चक्षुमण्डल को विस्तृत करने के लिए ही चश्मे का उपयोग होता है। चश्मे से चूंकि चक्षुमण्डल बड़ा हो जाता है, अतः जो वस्तु अब तक चक्षुमण्डलाल्पतया इसमें प्रविष्ट न थी-अब वही चक्षुमण्डल के बड़े हो जाने से-तदन्तर्गत हो जाने से दिखलाई देने लगती है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अथापि वा मण्डलमस्ति दृष्टेर्यावद्बहिर्व्योम्नि तदन्तराले।
स्थितस्य चेद्रूपमुपैति चक्षुर्देशं तदा चाक्षुषबोधसिद्धिः" ॥२६॥

पुरोऽवस्थित विषयाकार के अनुरोध से यद्यपि ये परावर्तित सूर्य्य-किरणें उस वस्तु के पृष्ठ पर ऊँचे-नीचे स्वरूप से ही (जैसा स्वरूप उस वस्तु का होता है) अवस्थित रहती हैं एवं उसी आकार को

१-तै० ब्रा० ३।१२।६।२।

लिए हुए यद्यपि चाक्षुषपुरुष पर प्रतिबिम्बित होती हैं तथापि चाक्षुष प्रदेश के समधरातलयुक्त होने के कारण दृक् देश में प्राप्त वे किरणें समधरातलयुक्त ही हो जाती हैं। तात्पर्य्य सम्पूर्ण कथन का यही है कि चक्षु रूप का प्रत्यक्ष करने वाला है न कि आकार का। जब रूप के विषय में चक्षु सत्यस्वरूप है तो फिर चाक्षुष-प्रमाण को अर्थात्-प्रत्यक्षप्रमाण को क्योंकर काटा जा सकता है ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"ते चांशवो यद्यपि वस्तुपृष्ठे निम्नोन्नता अर्थकणानुरोधात् ।
उपक्रमन्ते दृशि तूपसन्नाः समाः समक्षेत्रवशाद् भवन्ति" ॥२७॥

पूर्व प्रकरण में हमने बतलाया है कि आँख रूपमात्र का प्रत्यक्ष करवाती है-न कि गोलाई का किंवा किसी भी आकार का। आकार ग्रहण करना मन का काम है न कि आँख का। इसका कारण यही है कि विषयाकाराकारित प्रत्यावर्तित सूर्य्यरश्मिएँ ही हमारी आँखों पर आती हैं-न कि आँखें विषय पर जाती हैं। चाक्षुषमण्डल जिस पर कि किरणों का प्रतिबिम्ब पड़ता है-वह चूंकि समधरातल वाला है, अतः चाहे किसी भी आकार की वह वस्तु हो, परन्तु आंख पर आके उसे मजबूरन अपना उदर चिपटा बनाना पड़ेगा। प्रत्यक्ष में चाक्षुषमण्डल के धरातल की अपेक्षा है-न कि आगन्तुक प्रत्यावर्तित सूर्य्य-रश्मियों की। इसी बात को दृष्टान्त द्वारा बतलाते हैं—

जिस समय प्रकाश में एक गेंद रख दी जाती है तो उसका जो प्रतिबिम्ब भींत पर गिरता है-वह कैसा फिरता है-उन्नतपृष्ठयुक्त अथवा समधरातलयुक्त ? आप कहेंगे कि गेंद की उन्नतपृष्ठता का प्रतिबिम्ब तो नहीं पड़ता-अपि तु, प्रतिबिम्ब समधरातलयुक्त ही पड़ता है। इस प्रकार से गेंद के उन्नत पृष्ठयुक्त रहने पर भी भींत पर जो उसके उन्नतपृष्ठ का प्रतिबिम्ब नहीं पड़ता इससे मानना पड़ता है कि जिस पर प्रतिबिम्ब पड़ता है-उसी के आकार का वह प्रतिबिम्ब हो जाता है-अपना प्रातिस्विक आकार उसे (विषय को) झक मार कर छोडना पड़ता है। यह तो हुई गेंद की बात, इसी प्रकार से यदि किसी पर्वत-प्रदेश पर जा के हम किसी शहर के मकानों को देखते हैं तो वे मकान एकसा बिलकुल बराबर दिखलाई पड़ते हैं। यद्यपि मकान ऊँचाई-नीचाई में एक से एक सर्वथा भिन्न हैं, तथापि वे एकसे ही क्यों दिखलाई पड़ते हैं ? इसका कारण यही है कि प्रत्यावर्त्तित सूर्य्य-रश्मियाँ यद्यपि आती हैं-उसी उच्चावचरूप से, परन्तु आँखों के समधरातल के कारण उनको भी अपना समधरातल ही बनाना पड़ता है। एवमेव उच्चावच जो एक वस्त्र का ढेर है वह भी दूर से देखने पर एकसा ही मालूम होता है। एवमेव लकड़ियों के ढेर को जो कि सर्वथा ऊँचा-नीचा है-यदि दूर से देखा जाता है तो वह भी समानरूप से एकाकार ही दिखलाई पड़ता है। अपि च-अन्य-अन्य आकाश-देश में रखे हुए जो वस्त्रादि हैं जो कि परस्पर अत्यन्त सटे हुए रक्खे हुए हैं-उन उच्चावच, किन्तु खाली स्थानरहित वस्त्रों की जो भींत पर छाया पड़ेगी वह सर्वथा एकरूपा ही होगी। तात्पर्य्य यही है कि बीच में खाली जगह न रखकर तिरछे-बांके-टेढे-मेढे ऊँचे-नीचे वस्त्रों के ढेर को रखकर यदि उसका फोटू लिया जाए अथवा भींत पर उसका प्रतिबिम्ब पड़े तो वह सर्वथा समानरूप से एकाकारयुक्त ही होगा। उस छाया में जरा

भी वैषम्य न होगा। इसका कारण जिस पर प्रतिबिम्ब पड़ता है-उसका समधरातल होना ही समझना चाहिए। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यत् कन्दुकं वर्तुलवृत्तमुच्चावचं गृहं वस्त्रमनेकमिध्मम्।
सहस्थमन्यान्यखदेशगं वा छाया समा भित्तिगता सदैषाम्" ॥२८॥

एवमेव आकाशस्थित जो तारे हैं-वे सर्वथा ऊँचे-नीचे हैं। इन तारों में लाखों कोसों की ऊँचाई-नीचाई है। इस प्रकार से तारा किंवा ग्रह यद्यपि अत्यन्त ऊँचे-नीचे हैं, तथापि इनका भान एक धरातल में ही होता है। इसका कारण यही है कि अक्षिदेश चूँकि समधरातलयुक्त है, अतः इस अक्षिदेश में आई हुई उच्चावच भी रश्मियों से वह आकाश धरातल समरूप से ही दिखलाई पड़ता है। तात्पर्य्य यही है कि जिस पर प्रतिबिम्ब पड़ता है-उसके धरातल के माफिक ही उन प्रत्यावर्तित उच्चावच किरणों को अपना धरातल बनाना पड़ता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"ऊर्ध्वाधरा यद्यपि सन्ति ताराग्रहास्तथाप्येकधरातले खे।
विभान्ति तेषां च धरातलं तत् तद्रश्मिभिः स्यात् सममक्षि देशे" ॥२९॥

अपि च-दूर प्रदेश से दूर्वा (दूब) से आच्छादित जो भूप्रदेश है-वह अत्यन्त सघनघन मालूम पड़ता है। दूर से देखने पर एक कालीन सा ही बिछा हुआ नजर आता है। एवमेव जो वृक्ष अत्यन्त दूरी पर हैं एवं सर्वथा ऊँचे-नीचे हैं-उनको यदि दूर से देखा जाता है तो बिलकुल एकसे दिखलाई पड़ते हैं, एवमेव जिस नदी में अनवरत उच्चावच तरंगें चलती रहती हैं-वही नदी यदि दूर से देखी जाती है तो सर्वथा शान्त-निस्तब्ध एवं विना लहर के दिखलाई पड़ती है। इसमें भी यही कारण समझना चाहिए। सूर्य्य की रश्मियाँ यद्यपि उसी उच्चावचरूप से आती हैं-जैसा कि रूप दूर्वा का, वृक्षों का एवं लहरों का है, तथापि आँख की समधरातलता के कारण उनको वैसा ही बनना पड़ता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"दूर्वावृतः श्यामलभूप्रदेशो वृक्षैर्वनं भङ्गवती सरिच्च।
दूरात् समेनैव तलेन दृष्टा भवन्ति तत्राप्ययमेव हेतुः" ॥३०॥

सूर्य्य एवं चन्द्रबिम्ब को कौन गोल नहीं मानता ? इस प्रकार से वस्तुतः जो सूर्य्य-चन्द्रबिम्ब गोल हैं-पिण्डरूप हैं-उनको जब आँखों से देखा जाता है तो वे सर्वथा समधरातलयुक्त एवं अनुन्नतपृष्ठ मध्ययुक्त ही दिखलाई पड़ते हैं। सूर्य्येन्दु पिण्ड के पृष्ठ का जो ऊँचा उभरा हुआ भाग है-वह सर्वथा नहीं दिखलाई पड़ता। बस, इसका भी वही कारण समझना चाहिए। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"ये वस्तुतो वर्तुलपिण्डरूपाः सूर्येन्दुबिम्बास्त इमेऽक्षिदृष्टाः।
समंविलानुन्नतपृष्ठमध्या विभान्ति तत्राप्ययमेव हेतुः" ।।२१।।

अब यहाँ पर एक प्रश्न होता है कि आपने जितने भी द्रष्टान्त बतलाए हैं-वे दूर ही दूर के बतलाए हैं, परन्तु हम आपसे पूछते हैं कि यदि आकार का ग्रहण चक्षु नहीं करता, तो फिर समीप से क्योंकर गोलाई का प्रत्यक्ष हो जाता है। आपने पूर्व में जितने भी दृष्टान्त बतलाए हैं-उनका नजदीकी हेतु से सर्वथा खण्डन हो जाता है। इसी पूर्वपक्ष को बतलाते हुए कहते हैं-समीप से देखने पर पुरोऽवस्थित विषय जो उन्नतपृष्ठयुक्त दीख रहे हैं-अर्थात् गोल दीख रहे हैं-वह गोलाई उस वस्तु के प्रान्तभाग की जो छाया है-उसका मन अनुमान करता है एवं अनुमान द्वारा वह मन इस गोलाई को दिखलाता है। तात्पर्य्य यही है कि जो वस्तु गोल होती है-उसके उन्नतपृष्ठभाग पर पतित सूर्य्यकिरणें विशकलित हो जाती हैं। उनके विशकलित हो जाने से उस पृष्ठ के इधर-उधर प्रान्तभाग में छाया पड़ती है। चक्षु का धर्म्म है-जैसे वह रूप को दिखलाता है-वैसे रूपाभाव को भी दिखलाता है। जो चक्षु उस प्रकाश भाग को दिखलाता है-वही उस प्रान्तभाग की छाया को भी दिखलाता है। इस प्रकार से भावाभावात्मक सामग्री को चक्षु मन के पास उपस्थित कर देता है। अब मन उस पर अपना कार्य्य प्रारम्भ करता है। वह ईहा करता है कि जहाँ छाया नहीं थी-वहाँ वस्तु चिपटी थी, परन्तु यहाँ इस प्रकार की छाया है-अतः उस समधरातल से यह वस्तु विलक्षण है। बस, **'इदमस्ति-इदं वाऽस्ति'** इस संकल्प-विकल्प (आदान-विसर्ग) व्यापार से वह मन **'इदमस्ति'** इस सिद्धान्त पर पहुँचता हुआ-"यह वस्तु गोल है"-इस निश्चय पर पहुँच जाता है, अतः मानना पड़ता है कि गोलाई का प्रत्यक्ष मन से होता है-न कि चक्षु से। चक्षु सिर्फ रूप और रूपाभाव सामग्रीमात्र को उपस्थित कर देता है। तत्तदिन्द्रिएँ केवल सामग्री की उपस्थिति-मात्र करती हैं-उसमें विवेकज्ञान **'इदमित्थमेव'** ज्ञान मन के द्वारा होता है-जो कि अवगम नाम से प्रसिद्ध है।

मन के पास चूँकि तम और प्रकाश दोनों आते हैं, अतः वह अनुमान करता है कि जहाँ खाली प्रकाश ही था-वहाँ समधरातल भूमि थी, परन्तु यहाँ अन्धकार भी साथ-साथ है, अतः जरूर इसके धरातल में भेद होना चाहिए। इस प्रकार से ईहा द्वारा अन्त में उसकी गोलाई का यह मन निश्चय कर डालता है। प्रकाश और प्रकाशाभावस्वरूप सामग्री का सम्पादन चक्षुरिन्द्रिय द्वारा जिस समय होता है-बस, उसी क्षण में मन इतनी शीघ्रता से अपना काम कर लेता है कि जिसका अनुसन्धान भी नहीं किया जा सकता। यही कारण है कि गोलाई का आँख से प्रत्यक्ष होना मालूम होने लगता है। परन्तु सिद्धान्त समझना चाहिए कि सिवाय रूप के चक्षुरिन्द्रिय द्वारा आकार का ग्रहण कभी भी नहीं होता है। इसीलिए भगवान् गौतम रूपमात्र को इन्द्रियार्थ बतलाते हैं-न कि आकार को भी-**'रूपरसगन्धस्पर्शशब्दा इन्द्रियार्थाः'**।[1] इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है-

---

१-गौतमसूत्र-१।१।१४।

"समीपतः क्वापि यदुन्नतान्तः पृष्ठा इमेऽर्थाः प्रतिभान्ति तत्र।
तत् प्रान्तसुच्छायतले विशेषात् पृष्ठोन्नतिं भावयते मनोऽस्मिन्" ॥३२॥

अब यहाँ पर एक प्रश्न फिर होता है कि तुमने गोलाई का अनुभव करने वाले जिस मन को माना है–पहले यह बतलाईए कि सर्वप्रथम मन ने–ऐसी गोलाई का अनुभव कहाँ से एवं क्योंकर किया ? किसने मन को कहा था कि प्रकाश और प्रकाशाभाव सामग्री से गोलाई की कल्पना कर लेना ? बस, इसी प्रश्न का उत्तर दिया जाता है—

सर्वप्रथम स्पर्शेन्द्रिय वस्तु की वर्त्तुलता का ग्रहण करती है। वर्त्तुलता से तात्पर्य्य उच्चावच पृष्ठ काठिन्य-मार्दवादि का समझना चाहिए। तात्पर्य्य इसका यही है कि जब हम हाथ से किसी गोल वस्तु का स्पर्श करते हैं तो पहले तो उसका ऊपरी पृष्ठभाग स्पर्श में आता है एवं इधर-उधर स्पर्शाभाव रहता है। फिर बाद में जब प्रान्तभागों में टटोलते हैं तो वहाँ भी स्पर्श होने लगता है–इस प्रकार से इधर-उधर टटोलने से कहीं स्पर्श प्रतीत होता है–कहीं स्पर्शाभाव प्रतीत होता है। इस प्रकार से स्पर्शेन्द्रिय द्वारा काठिन्यता उच्चावचपृष्ठत्व एवं मार्दवत्वादियुक्त स्पर्श का एवं स्पर्शाभाव का जब प्रत्यक्ष हो जाता है–तो स्पर्शेन्द्रिय द्वारा समुपस्थित स्पर्श-स्पर्शाभाव सामग्री का चक्षु पर प्रतिबिम्ब पड़ता है। हमने बतलाया था कि सामग्री का आगमन चक्षु पर नहीं होता–अपि तु, प्रतिफलित सूर्य्यकिरणों द्वारा ही उसका प्रत्यक्ष होता है। इसीलिए प्रकृत में 'विषयान्' न कह करके 'धर्म्मान्' कहा गया है। तात्पर्य्य यही है–स्पर्शेन्द्रिय द्वारा उपस्थित सामग्री के प्राण का प्रतिबिम्ब चक्षु से गृहीत होता है। अर्थात् जिस पदार्थ पर स्पर्शेन्द्रिय ने काम किया है–अब उसके शुक्ल और तम प्राण का सम्बन्ध चक्षुरिन्द्रिय से होता है–तदनन्तर जब चक्षु प्रकाशप्रकाशाभाव सामग्री को उपस्थित कर देता है तो फिर मन उन स्पर्शास्पर्श एवं प्रकाशप्रकाशाभाव सामग्री को ग्रहण कर संकलपविकलपात्मक क्रिया से उस वस्तु के आकार का निश्चय कर डालता है। इस प्रकार से आकार प्रत्यक्ष में स्पर्शास्पर्श प्रकाशप्रकाशाभाव एवं मन-इन तीनों सामग्रियों की आवश्यकता है। स्पर्शास्पर्श स्पर्शेन्द्रिय उपस्थित करती है–प्रकाशप्रकाशाभाव चक्षुरिन्द्रिय उपस्थित करती है एवं आकार मन उपस्थित करता है। इस प्रकार जब मन बारम्बार उस गोलाई का प्रत्यक्ष कर लेता है तो उसमें एक अनुभवायित संस्कार उत्पन्न हो जाता है। उस अनुभवायित संस्कार के उद्बुद्ध हो जाने के कारण मन आँख से देखने पर उस वस्तु के आकार का प्रत्यक्षवत् ही अनुभव किया करता है। शतपत्रच्छेद में जैसे काल भेद रहता है, परन्तु उसका अनुभव करना कठिन है तथैव इन्द्रिय और मन का व्यापार यद्यपि भिन्न-भिन्न समय में होता है तथापि उसे मालूम नहीं किया जा सकता। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"स्पर्शेन्द्रियं वर्तुलतां पुरस्ताद् गृह्णाति चक्षुश्च मनश्च धर्मान्।
प्रोद्बुद्धसंस्कारवशात्तु पश्चान्मनस्तथा पश्यति दृष्टिदृष्टे" ॥३३॥

प्रत्येक इन्द्रिय अपने-अपने प्रातिस्विक भिन्न-भिन्न भावों का ग्रहण करने वाली समझनी चाहिए। यह इन्द्रिएँ परस्पर एक दूसरे के अर्थ को त्रिकाल में भी ग्रहण नहीं करती हैं। आँख सदा रूप का ही ग्रहण करती है। रसना सदा रस का ही ग्रहण करती है। तात्पर्य्य यही है कि इन्द्रियों के ग्राह्य विषय सर्वथा नियत हैं। तो बस, जिस इन्द्रिय का जो ग्राह्य विषय है-उसी में तत्तदिन्द्रिएँ प्रमाणभूत हो सकती हैं। रसना का काम है-रस ग्रहण करना, परन्तु यदि तुम कहो कि साहब ! रसना से गन्ध का प्रत्यक्ष तो होता ही नहीं है, अतः रसना अप्रमाण है-तुम्हारा यह कहना सिवाय पागलपन के और क्या कहा जा सकता। बस, इसी आधार पर हम कह सकते हैं कि यदि चक्षुरिन्द्रिय पुरोऽवस्थित पृष्ठ की उन्नतता का ग्रहण करने में असमर्थ है तो इससे चक्षु को अप्राप्य नहीं बतलाया जा सकता। चक्षु गोल पृथिवी को समधरातल दिखलाता है, अतः चक्षु अप्रमाण है-यह कहना नितान्त भ्रान्ति है। क्योंकि जब आकार ग्रहण करना चक्षु का धर्म्म ही नहीं है तो फिर उस विषय में दोष बतलाना एवं उससे चक्षु का अप्रामाण्य बतलाना सर्वथा अनुचित एवं आपातरमणीय ही है। यदि चक्षु ने रूप का प्रत्यक्ष करा दिया तो चक्षु अपने इस रूपांश में प्रमाणभूत हो गया। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सन्तीन्द्रियाणि प्रतिभिन्नभावग्राहीणि गृह्णन्ति तु नान्यमर्थम्।
स्वार्थे प्रमाणानि हि तान्यतोक्ष्णः पृष्ठोन्नतेरग्रहणे न दोषः" ॥३४॥

वादी ने पूर्वपक्ष किया था कि जो आँखें एक ही सूर्य्य को प्रातः और सायं ७ अंगुल का दिखलाती हैं एवं मध्याह्न में ६ अंगुल का दिखलाती हैं-भला, ऐसी आँखें भी प्रमाणकोटि में माने जाने योग्य हैं-कदापि नहीं।[1] इसी पूर्वपक्ष का उत्तर देते हैं-जिस पर सूर्य्य की किरणें पड़ते ही फिसल जाती हैं एवं फिसलने से फैल जाती हैं-ऐसे रश्मिविस्तारक काच में फैली हुई किरणों की वजह से प्रतिबिम्ब बडा दिखने लगता है। तात्पर्य्य यही है कि 'आईग्लास' से यदि किसी वस्तु को देखा जाता है तो वह वस्तु बडी दिखने लगती है। इसका कारण यही है कि जो चिराग की किरणें आँखों पर संकुचितरूप से आती थी-वे ही उस 'आईग्लास' पर गिरते ही फिसल जाती हैं। किरणों के फिसलने से वह प्रतिबिम्बित चिराग भी बडा दिखलाई देने लगता है। तो जिस प्रकार से रश्मिविस्तारक दर्पण पर विस्तारित रश्मियों से प्रतिबिम्ब विस्तृत दिखलाई पड़ने लगता है, तद्वत् तिर्य्यक् भाग में विसारि-भूवायुस्तर में जो कि रश्मिविसारक दर्पणवत् है-विसारित जो सूर्य्य-किरणें हैं-उनसे सूर्य्यबिम्ब बडा दिखलाई पड़ने लगता है। जिस समय प्रातःकाल सूर्य्योदय होता है-उस समय का सूर्य्य सर्वथा मिथ्या समझना चाहिए। क्योंकि उस समय वह सूर्य्य जहाँ कि दिखलाई देता है-उस स्थान से २००० कोस के नीचे रहता है। पृथिवी के चौतरफ भूवायुस्तर है-इस वायुस्तर पर जब सूर्य्य की किरणें पड़ती हैं तो वे किरणें वक्रीभूत हो जाती हैं एवं उस तरलभूवायु पर गिरकर वे इधर-उधर फैल जाती हैं-बस, इसी कारण सायं और प्रातः सूर्य्य बडा दिखलाई पड़ता है। मध्याह्न में चूंकि साक्षात् सूर्य्य ही की किरणें

१-द्रष्टव्य-गुरुवर श्री ओझा जी कृत 'संशयतदुच्छेदवाद' द्वितीय काण्ड प्रथमपर्व पाँचवें सूत्र का पाँचवाँ श्लोक।

आती हैं एवं वह सूर्य्य प्रातःकाल के सूर्य्य के बनिस्पत बहुत ही नजदीक है, अतः इस समय इसका ६ ही अंगुल का स्वरूप दीखने में आता है। खुलासा इसका यही है कि प्रातःकाल क्षितिज पर जिस सूर्य्य को हम देखते हैं–वह सूर्य्य असली सूर्य्य नहीं है। किन्तु भूमा पर पड़ने के कारण फिसलती हुई सूर्य्यकिरणें उस स्थान पर सूर्य्य को दिखलाती हैं। भूमा पर सूर्य्यकिरणें फिसल जाती हैं–अतएव वह सूर्य्य बडा दिखलाई देने लगता है। परन्तु मध्याह्न में जिस सूर्य्य का हम प्रत्यक्ष करते हैं–वह साक्षात् सूर्य्य है एवं प्रातःकाल के सूर्य्य से वह हमारे बहुत ही नजदीक है, अतः उस समय नजदीकी की वजह से वह ६ अंगुल का दिखलाई पड़ता है। तात्पर्य्य कहने का यही है कि प्रातः-सायं अवश्य ही किरणों के विसारि होने से प्रतिबिम्ब का स्वरूप बडा हो जाता है। चूंकि यही विस्तृत किरणें हमारी आंख पर आती हैं, अतएव आँखें उतने ही आकार का प्रतिबिम्ब देखती हैं। जैसी परिस्थिति प्रतिबिम्ब की है–वैसी ही तो आँखें देखेंगी। भला, यह देखना क्या मिथ्या कहा जा सकता है? हर्गिज नहीं। आँखों पर चूंकि विसारित किरणें आती हैं, अतः अवश्य ही सूर्य्य प्रतिबिम्ब ७ अंगुल का दीखना चाहिए। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"स्याद्दर्पणे रश्मिविसारके क्वचिद् विसारितोस्रैः प्रतिबिम्बविस्तृतिः।
तद्वत् तिरःसारि धरानिलस्तरे विसारितोस्रै रविबिम्बविस्तृतिः"॥३५॥

वादी ने पूर्वपक्ष किया था कि जो आँखें प्रातः और सायं सूर्य्य को लाल दिखलाती हैं एवं मध्याह्न में वही आँखें उसी सूर्य्य को सफेद दिखलाती हैं–भला, जिनसे ऐसा मिथ्याज्ञान होता है–क्या वे आँखें प्रमाणभूत मानी जा सकती हैं–कदापि नहीं।[१] इसी का उत्तर देते हैं—

हमने बतलाया था कि पृथिवी के चौतरफ ४८ कोस तक एक वायु रहती है–जो कि सर्वथा काली है। इस भू-वायु में से किरणें इधर हमारे पास आती हैं। अर्थात् सूर्य्य का प्रत्यक्ष इस भू-वायु के पर्दे द्वारा हमें हुआ करता है। शुक्ल पदार्थ दो प्रकार के हैं-१-भास्वर शुक्ल, २-अभास्वर शुक्ल। अग्नि के साथ जहाँ इन्द्र रहता है–वह भास्वर शुक्ल कहलाता है एवं जो इन्द्ररहित अग्नि का स्वरूप है–वह अभास्वर शुक्ल कहलाता है। इन दोनों में से भास्वर शुक्ल पदार्थ को यदि किसी अत्यन्त पतली काली झिली में से-जिसको कि सूर्य्य-किरणें पार कर सकती हों–यदि देखा जाएगा तो वह भास्वर शुक्ल पदार्थ सर्वथा लाल दीखेगा। अर्थात् काली झिली के पेट में होकर भास्वर शुक्ल यदि देखा जाएगा तो वह सर्वथा लाल दीखेगा। लाल, पीले, हरित-इत्यादि-इत्यादि जितने भी रंग हैं-वे दो के मेल से बनते हैं। काले से जब भास्वर शुक्ल का मेल होता है तो इन दोनों के मेल से लोहित रंग उत्पन्न होता है। चूंकि काले पर भास्वर शुक्ल जब सवार होता है–तभी लाल रंग बनता है, अतएव इसे रोहित (काले पर सवार भास्वर शुक्ल) कहते हैं। अस्तु, प्रकृत में हमें यही बतलाना है कि

१-द्रष्टव्य-गुरुवर श्री ओझा जी कृत 'संशयतदुच्छेदवाद' द्वितीयकाण्ड प्रथमपर्व के पाँचवें सूत्र का पाँचवाँ श्लोक।

भूमा सर्वथा काली है-सूर्य्य सर्वथा भास्वर शुक्ल है, अतः चूंकि सूर्य्य-किरणें उस काली भूमा के पेट में होकर हमारी आँखों पर आती हैं, अतएव सूर्य्य लाल दिखलाई पड़ता है-इसी अभिप्राय से कहते हैं—

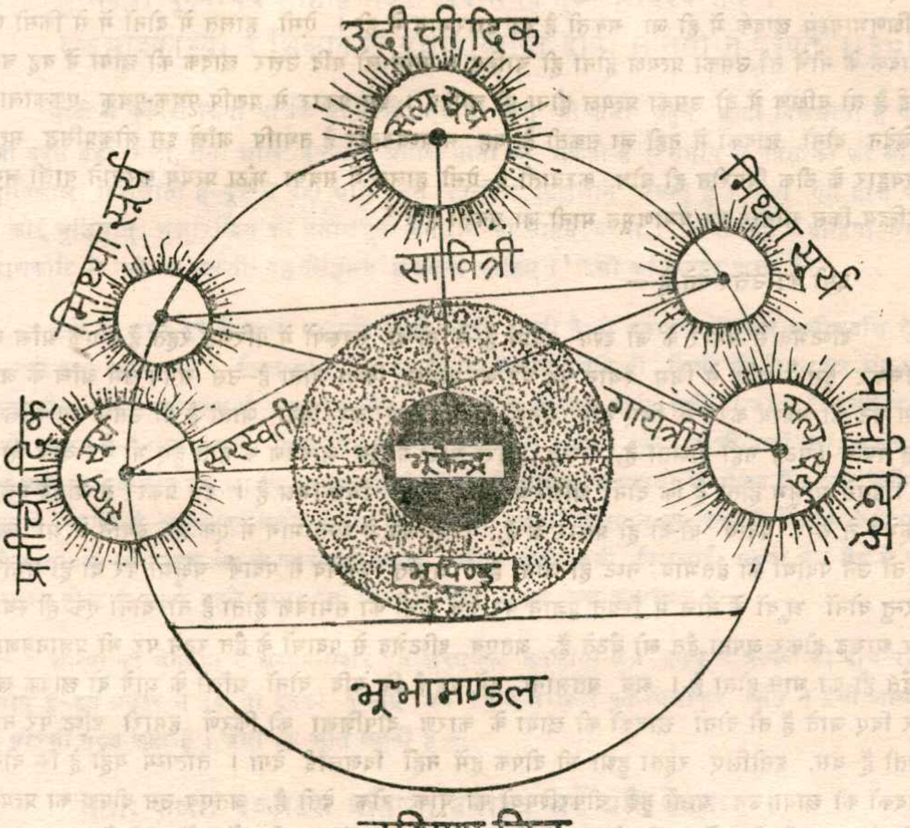
जिसमें से सूर्य्य-किरणें पार होकर उधर दिखलाई पड़ती हैं-ऐसे पारदर्शी तमोमय आवरण (पर्दे) से आवृत जो भास्वरशुक्ल है-उसको चूंकि आँखें देखती हैं, अर्थात् सूर्य्य-किरणें काले पर्दे में होकर आँखों पर प्रतिबिम्बित होती हैं, अतएव सूर्य्य लाल दिखलाई पड़ता है। काले और सफेद के मेल से भूभावृत जो सूर्य्य है-उसे आँखें लाल ही देखती हैं। हमारा प्रकृत में यही कहना है कि काले और सफेद के मेल से उत्पन्न लाल रंग की किरणें ही चूंकि आँखों पर आती हैं, अतः आँखें उसे लाल ही देखती हैं। क्या इस लालत्व को झूँठा बतलाया जा सकता है? वस्तुतः आँखों पर लाली ही आती है-ऐसी हालत में वह लाल न देखे तो क्या सफेद देखे? आँखों पर जैसा रूप आता है-उसकी प्रमाणता तो उसी में है कि-उसे उसी स्वरूप में दिखलावे। आवे लाल किरणें और दिखावे सफेद-यह बात उलटी-आँखों में अप्रामाण्य पैदा करने वाली है। प्रातःकाल और सायंकाल साक्षात् सूर्य्य नहीं दीखता अपि तु, भू-वायु पर वक्रीभूत किरणों से मिथ्या सूर्य्य ही दीखा करता है, अतएव प्रकाशमान्द्यात् प्रातःकाल सायं की सूर्य्यकिरणें उस अन्धकार को सर्वथा नष्ट करने में समर्थ नहीं हो सकती, अतः दोनों का (अल्प-प्रकाश) मेल हो जाता है-बस, अतएव प्रातः-सायं का सूर्य्य लाल दिखलाई पड़ने लगता है। मध्याह्न में सूर्य्य चूंकि साक्षात् ही दिखलाई पड़ता है एवं वह प्रातः-सायं की अपेक्षा बहुत ही नजदीक रहता है, अतः उसके प्रबल प्रकाश से भू-वायु का अन्धकार सर्वथा नष्ट हो जाता है, अतः हमारी आँखों पर खाली शुक्ल किरणें ही पड़ती हैं, अतः उस समय का सूर्य्य सफेद ही दीखता है। प्रकृतिमण्डल की यह व्यवस्था है। भला, इसमें आँखों का क्या दोष है? उसका तो धर्म है-जैसी वस्तु हो उसे वैसी ही दिखला देना, अतः प्रातः-सायं सूर्य्य लाल दीखता है एवं मध्याह्न में सफेद दीखता है-केवल इस तर्क से चक्षु प्रामाण्यवाद हर्गिज हर्गिज नहीं काटा जा सकता। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यत् पारदर्श्यावरणं तमोमयं तदावृतं भास्वरशुक्लमीक्ष्यते।
रक्तं तमः शुक्लयुतेस्तथा ह्ययं भूभावृतो रक्त इवार्क ईक्ष्यते" ॥३६॥

वादी ने पूर्वपक्ष किया था कि भू-पृष्ठ से तिर्य्यक् ठीक उसकी सीध में पूर्व क्षितिज पर प्रातः-काल उगता हुआ सूर्य्य दीखता है। अर्थात् प्रातःकाल सूर्य्य पूर्व क्षितिज पर दीखता है। परन्तु १२ घण्टे का दिन होता है और १२ घण्टे की रात होती है, अतः समविभाग से हमें विवेक द्वारा कल्पना करनी पड़ती है कि वह सूर्य्य जो कि क्षितिज पर दिखलाई दे रहा है-सर्वथा मिथ्या है। अभी उस स्थान से वह २००० (दो हजार) कोस नीचे है। भला, इतने नीचे रहने वाले सूर्य्य को जो आँखें पूर्व क्षितिज पर दिखला रही हैं-वह क्योंकर सत्य हो सकती हैं? आँखें दिखलाती हैं-पूर्व क्षितिज पर, विवेक बतलाता है-भू-केन्द्र से तिर्य्यक् समसूत्र स्थित। अतः आँखें कथमपि प्रमाण नहीं मानी जा

सकतीं ।[1] इसका खण्डन करते हैं-पृथिवी के चौतरफ जो वायुस्तर है-वह सर्वथा पानी की तरह तरल है। वह एक प्रकार का समुद्र है। जैसे पानी पर प्रतिबिम्ब पड़ता है-तद्वत् इस वायुस्तर में भी प्रतिबिम्ब पड़ता है। हमने बतलाया था कि सूर्य्य क्षितिज से (प्रातःकाल) दो हजार कोस नीचे रहता है। उस सूर्य्य की रश्मिएँ पानी में आधी-आधी डूबी हुई लकड़ी जैसे वक्रीभूत हो जाती हैं-तद्वत् भू-वायु समुद्र में तिरः प्रविष्ट होकर वक्रित होती हुई जिस स्थान से वे वक्रित हुई हैं-उस स्थान पर अपने आप से (किरणों से) उठे हुए सूर्य्य को आँखें दिखलाती हैं। जिस समय बिलकुल सीधी लकड़ी को जल में डाल दिया जाता है तो जल में डूबी हुई लकड़ी का हिस्सा पानी में तिरछा प्रतीत होता है। वेदत्रयी के कारण जहाँ से वस्तु प्रतिफलित होती है-उसका स्वरूप उस प्रतिफलन देश में ही दिखलाई पड़ता है। उदाहरणार्थ-एक काच लो-उस पर सूर्य्य का प्रतिबिम्ब पड़े उसे ऐसे स्थान में रख दो। फिर एक दूसरा काच ऐसे स्थान में रखो-जिसमें कि उस पहले काच में से सूर्य्य-किरणों का प्रतिबिम्ब पड़े। बस, आपको सूर्य्य उस दूसरे काच में ही दिखलाई देगा। कहने का तात्पर्य्य यही है कि जहाँ से प्रतिफलन होता है वह वस्तु वहीं उसी स्थान पर दीखती है। बस, इसी विज्ञान के अनुसार भू-वायु में वक्रीभूत सूर्य्य-रश्मियाँ जिस स्थान से वक्रित होती हैं-ऋग्-यजुः-साम के कारण उसी सीध में सूर्य्य को दिखलाती हैं। क्या यह सूर्य्य मिथ्या है ? कदापि नहीं। आँखों पर उसी सूर्य्य का प्रतिबिम्ब आता है जो कि ऋग्-यजुः-साम के कारण वक्रित मूलदेश के सीध में स्थिर है। भला, आँख उसे उस स्थान पर न देखेगी, तो फिर किस स्थान पर देखेंगी ? अतः पूर्व क्षितिज पर आँख का सूर्य्य को दिखलाना, कदापि मिथ्या नहीं कहा जा सकता। आँखों पर उसी का प्रतिबिम्ब आता है, अतः उसको वहीं दिखलाना चाहिए। यदि अन्यत्र कहीं दिखलावे तो उलटी विज्ञान के अनुसार आँखों में अप्रमाणता आती है। इस प्रकार से पूर्व क्षितिजस्थ मिथ्या सूर्य्य को दिखलाने के कारण आँख प्रमाणभूत नहीं हो सकती-तुम्हारा यह कहना ही अप्रमाणग्रस्त है-सर्वथा प्रमाणरहित है। जैसा कि अगले पृष्ठ पर दिए चित्र से स्पष्ट है—

१-द्रष्टव्य-गुरुवर श्री ओझा जी कृत 'संशयतदुच्छेदवाद' द्वितीयकाण्ड प्रथमपर्व के पाँचवें सूत्र का २२ वाँ श्लोक।



जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

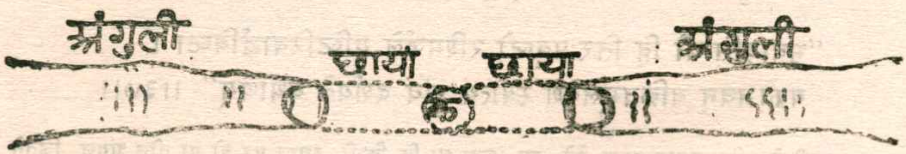
"भूवायुसिन्धौ हि तिरःप्रवृष्टो रश्मिर्जले यष्टिरिवार्द्धविष्टा ।
वक्रीभवन् वक्रितमूलदेशे स्वोत्थं रविं दर्शयते यथार्थम्" ।।३७।।

वादी ने इन्द्रियप्रमाण-दूषण देते हुए कहा था कि किसी स्थान पर दो या तीन अंगुल जितने आकाश (पोल) के व्यवधान में दो छादक (ढकने वाले पदार्थ चाहे अंगुली हो अथवा पैन्सिल वगैरह हो) यदि स्थिर कर दिए जाते हैं तो उन दोनों छादकों के बीच में रखा हुआ पदार्थ विना किसी आवरण के होते हुए भी उस समय अदृश्य हो जाता है। इस प्रकार से यह स्वतः ही प्रश्न होता है कि एक दीपक दो छादकों के अन्दर क्योंकर छुप गया ? क्योंकि एक ही वस्तु अलग-अलग भिन्न-भिन्न

दिग्-देश-काल में रहने वाली दो वस्तुओं में एककालावच्छेदेन कदापि नहीं जा सकती है। या तो वह दक्षिणभागस्थ छादक में ही जा सकती है या उत्तरभाग में ही। ऐसी हालत में दोनों में से किसी एक छादक के नीचे तो उसका प्रत्यक्ष होना ही चाहिए। मान लो यदि उत्तर छादक की छाया में वह चली गई है तो दक्षिण में तो उसका प्रत्यक्ष होना ही चाहिए। इस प्रकार से यद्यपि पृथक्-पृथक् एककालावच्छेदेन दोनों छादकों में नहीं जा सकती है-यह सत्यव्यवहार है तथापि आँखें इस लोकप्रसिद्ध सत्यव्यवहार के ठीक विपरीत ही बोध करवाती है-ऐसी हालत में सर्वथा झूठा प्रत्यय करवाने वाली चक्षुरिन्द्रिय किस आधार पर प्रमाणभूत मानी जा सकती है ?[1]

इसी का उत्तर देते हैं—

दृष्टिभेद से संसार के जो दृश्य पदार्थ हैं-वे दो-दो स्वरूपों में परिणत रहते हैं। एक आँख को मींचकर दूसरी आँख से जिस स्थान पर घट का प्रत्यक्ष किया जाता है-उस समय उस आँख के आगे उस घट को अदृश्य करने के लिए यदि अंगुली का आवरण कर दिया जाता है तो उससे उस आँख से वह पदार्थ (घट) नहीं दीखता है, परन्तु दूसरी आँख से उस आवरण के होते हुए भी घट दीख जाता है। इससे मालूम होता है कि दोनों आँखों के दृश्य स्थान भिन्न-भिन्न हैं। इस प्रकार से बाहर यद्यपि दृक्भेद से सारे पदार्थ दो-दो ही प्रकार के हैं, परन्तु जब वे अन्तःभाग में एक ही स्थान में आ जाते हैं तो उन पदार्थों का द्वैतभाव नष्ट हो जाता है। अर्थात् दृक्भेद से पदार्थ चक्षुओं पर दो ही भाते हैं परन्तु दोनों भ्रूवों के बीच में स्थित प्रज्ञान पर जब दोनों का समावेश होता है तो दोनों एक ही स्थान पर आरूढ होकर अपना द्वैत खो बैठते हैं, अतएव दृष्टिभेद से पदार्थों के द्वैत रहने पर भी प्रज्ञानवशात् अद्वैत ही का भान होता है। अब बतलाना हमें यह है कि यदि दोनों आँखों के आगे दो छादक खड़े कर दिए जाते हैं तो दोनों छादकों की छाया के कारण दीपशिखा की किरणें हमारी दृष्टि पर नहीं आती हैं-बस, इसीलिए रहता हुआ भी दीपक हमें नहीं दिखलाई देगा। तात्पर्य्य यही है कि दोनों छादकों की छाया उन आती हुई दीपरश्मियों को चूँकि रोक देती है, अतएव उस दीपक का प्रत्यक्ष नहीं होता। यदि किरणें आती तो अवश्य ही उसका प्रत्यक्ष होता। किरणें नहीं आती हैं, अतः प्रत्यक्ष नहीं होता है-क्या इसीलिए चक्षु अप्रमाण है ? कदापि नहीं। क्या ऐसी दलील देना आपातरमणीयता नहीं है ? आँखें अवश्य ही प्रमाणभूत हैं। इनका प्रामाण्य क्या किसी से भी नहीं काटा जा सकता ?



जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

१-द्रष्टव्य गुरुवर श्री ओझा जी कृत 'संशयतदुच्छेदवाद' द्वितीयकाण्ड प्रथमपर्व के पाँचवें सूत्र का छठा श्लोक।

"दृग्भेदतो दृश्यमिदं बहिर्द्विधाऽन्तरैक्यमेत्येकभुवि प्रविश्य तत् ।
दृक्छादकाभ्यां न शिखाकरा दृशोरायान्ति दीपः स ततो न दृश्यते"।।३८।।

वादी ने पूर्वपक्ष किया था कि जो आँखें एक ही वस्तु को कभी बहुत छोटी दिखलाती हैं एवं कभी बहुत बडी--भला, ऐसी आँखें क्योंकर प्रमाण मानी जा सकती हैं ? समीप से पर्वत को जो आँखें महाविशाल दिखलाती हैं-दूर से वही आँखें उसे तिलवत् दिखलाने लगती हैं । क्या ऐसे हाल पर भी कोई बुद्धिमान् चक्षुरिन्द्रिय को प्रमाणभूत बतलाने का साहस करेगा ? कभी नहीं । इन्द्रियाँ कभी प्रमाणकोटि में नहीं आ सकती-यह सिद्धान्त समझना चाहिए ।[1] इसी का खण्डन करते हैं—

बडी सी वस्तु दूर से देखने पर यदि छोटी देखी जाती है तो एतावता ही चक्षु अलीकदर्शि है-यह नहीं कहा जा सकता । विना सोचे समझे, विना विज्ञान जाने ही किसी भी विषय पर अंट-संट बकना ठीक नहीं । क्यों एक ही वस्तु दूर और नजदीकी के कारण छोटी बडी हो जाती है-इसमें बडा भारी रहस्य है-जिसका पता विना वेद-पदार्थ के समझे ७ (सात) जन्म में भी नहीं लग सकता । ऋग्-यजुः-साम ये तीन वेद जो कि सत्यस्वरूप हैं-संसार के यावन्मात्र पदार्थों में मौजूद हैं । जो 'अस्ति' कहलाने लायक है-चाहे वह अणोरणीयान् हो अथवा महतो महीयान् हो, वेदत्रयी से युक्त है । बस, इसी ऋग्-यजुः-सामात्मक वेद के कारण ही प्रत्येक वस्तु छोटी बडी दिखलाई पड़ती है । वेद से ही तारतम्य होता है- इसके पहले सामान्यतः वेद का स्वरूप समझ लेना आवश्यक है—

आत्मा को भगवान् ने अव्यय-अक्षर एवं क्षरात्मक बतलाया है । इनमें से प्रत्येक की पाँच-पाँच कलाएँ है-इस प्रकार से १५ तो इनकी कलाएँ एवं १६ वें परात्पर को मिलाकर श्रुति ने इसी आत्मा को षोडशी पुरुष कहा है । जैसा कि श्रुति कहती है—

"गताः कलाः पञ्चदश प्रतिष्ठा देवाश्च सर्वे प्रति देवतासु ।
कर्माणि विज्ञानमयश्च आत्मा परेऽव्यये सर्व एकीभवन्ति" ।।[2]

पूर्वोक्त अव्यय-अक्षर-क्षरों में से जो क्षर है-वह 'आत्म-विकार-यज्ञ' भेद से तीन प्रकार का है । जो क्षर भाग—

"अर्द्धं ह वै प्रजापतेरात्मनो मर्त्यमासीदर्द्धममृतम्" ।[3]

-के अनुसार सदा अक्षर संश्लिष्ट ही रहता है-वह आत्मक्षर कहलाता है एवं जो क्षर विकृतावस्था में आ जाता है-वह विकारक्षर कहलाता है । यह विकारक्षर-ब्रह्मा, विष्णु, इन्द्र, अग्नि, सोम-

१-द्रष्टव्य-गुरुवर श्री ओझा जी कृत 'संशयतदुच्छेदवाद' द्वितीयकाण्ड प्रथमपर्व के पाँचवें सूत्र का तीसरा श्लोक ।
२-मुण्डकोप० ३।२।७ । ३-शत० ब्रा० १०।१।३।२ ।

इन पांच अक्षरों के क्रमशः पाँच ही होते हैं। इन्हीं विकारक्षरों को–प्राण-आपः-वाक्-अन्नाद-अन्न नाम से कहा जाता है। ये पाँचों क्षर प्रातिस्विकरूपेण स्वतन्त्रभाव से एक क्षण भी नहीं रहते। उत्पन्न होते ही पाँचों-पाँचों में आहुत हो जाते हैं। बस, इस सर्वहुतयज्ञ से जो क्षर उत्पन्न होते हैं–वे ही **यज्ञक्षर** कहलाते हैं। यद्यपि नाम इनके भी प्राणादि हैं तथापि प्रत्येक में पाँचो समझने चाहिए। यही २५ संख्या वाले प्राणादि संसार का निर्म्माण करते हैं। इसीलिए श्रुति कहती है—

"यस्मिन् पञ्च पञ्चजना आकाशश्च प्रतिष्ठितः।
तमेव मन्य आत्मानं विद्वान् ब्रह्मामृतोऽमृतम्"॥[1]

बस, सर्वहुतयज्ञ से जो यज्ञक्षर उत्पन्न होते हैं–वे ही स्वयम्भू-परमेष्ठी-सूर्य्य-चन्द्र एवं पृथिवी नाम से कहे जाते हैं। इन्हीं की समष्टि को–अव्ययाश्वत्थ को पञ्चपुण्डीरा बल्शा (टहनी) कहा जाता है। बस, हमारा सम्बन्ध केवल इस एक ही टहनी से है। अतः भगवती श्रुति इन्ही पाँचों का वर्णन करती है। प्रकृत में हमें वेद का स्वरूप बतलाना है। लोक स्वयम्भू आदि पाँच हैं। इस लोक भेद से वेद के स्वरूप में भी भिन्नता आती है–जो स्वयम्भुमण्डल का वेद है–वह 'ब्रह्मनिःश्वसित' कहलाता है, पारमेष्ठ्यवेद 'आङ्गिरसवेद' कहलाता है। सूर्य्य के वेद को 'गायत्रीमात्रिकवेद' कहते है। ये तीनों ही वेद ऋक्-साम-यजुः–इन भेदों से तीन प्रकार के हैं। हमारा पाँचों मण्डलों में से भी घनिष्ठ सम्बन्ध सूर्य्य से ही है, अतः हम गायत्रीमात्रिक वेद का ही स्वरूप बतलाएँगे—

गायत्रीमात्रिक वेद ऋक्-यजुः-साम- इन भेदों से तीन प्रकार का है। इन तीनों में से भी प्रत्येक फिर ऋग्-यजुः-साम भेद से तीन-तीन प्रकार का है। ऋग्वेद को 'छन्दोवेद' कहते है। यजुर्वेद को 'रसवेद' कहते है एवं सामवेद को 'वितानवेद' कहते हैं। किसी पदार्थ की सीमा कायम करने वाला जो प्राण है–वही 'छन्दोवेद' कहलाता है। छन्द कहते हैं–इसी परिमाण को। इसी परिमाण को वयोनाध कहते हैं। इस परिमाण के बीच की जो वस्तु है–उसे वय कहते हैं–जो कि यजुः नाम से प्रसिद्ध है। वय और वयोनाध का सम्बन्ध अविनाभूत है। यह जो वयोनाध है–वह तीन भावों में परिणत रहता है–प्रत्येक वस्तु का कोई न कोई व्यास जरूर होता है–जिसे कि वैदिक भाषा में विष्कम्भ कहते हैं एवं आधुनिक लोग 'डायमिटर' कहते हैं। बस, यह व्यास 'छन्दोवेद' में 'ऋक्' समझना चाहिए एवं प्रत्येक वस्तु का कोई न कोई पृष्ठ जरूर रहता है। बस, इस पृष्ठ को ही साम कहते हैं एवं केन्द्र बिन्दु को (जो कि सर्वथा कल्पित है) यजुः कहते हैं। पूर्वोक्त ऋग्-यजुः-साम (व्यास-पृष्ठ-केन्द्रबिन्दु) केवल परिमाणकोटि के अन्तर्गत हैं–इन्हीं से वय का स्वरूप पकड़ में आता है, अतएव इनको छन्दोवेद कहते हैं। दूसरा वेद है–साम, जिसे कि वितानवेद बतलाया था। यह वितानवेद भी ऋग्-यजुः-साम भेद से तीन प्रकार का है। प्रत्येक पदार्थ में अमृताग्नि का ३३ तक एक मण्डल बनता है–इसी मण्डल को वषट्कार-मण्डल कहते हैं। इन मण्डलों में से जो पूर्व का मण्डल है–वह ऋक् कहलाता है एवं उत्तर

१–बृहदा० उप० ४।४।१७।

का मण्डल साम कहलाता है। इस अपेक्षया पूर्व-पूर्व का मण्डल ऋक् है एवं उत्तरमण्डल साम है एवं इस ऋक्-साम के बीच में होकर जो एक सीधी रेखा जाती है–वही यजुः है। छन्दोवेद पदार्थपिण्ड से अर्थात् मर्त्यपिण्ड से ही ताल्लुक रखता है। छन्दोवेद की पिण्डपृष्ठ पर जाके समाप्ति हो जाती है। परन्तु वितानवेद अमृतमण्डल तक (३३ तक) जाता है। चूंकि वही ऋग्-यजुः-साम ३३ तक वितत होते हैं, अतएव इसे 'वितान' वेद कहते हैं। तीसरा वेद है–यजुः–जिसे कि रसवेद बतलाया गया था। हमने बतलाया था कि प्रत्येक वस्तु का कोई न कोई विष्कम्भ (व्यास) जरूर होता है। यह विष्कम्भ उत्तरोत्तर छोटा होता जाता है। पिण्ड के केन्द्र से बाहर की तरफ यह व्यास वर्गमूल के कारण तीन-तीन बिन्दु कम होता है। यदि किसी पदार्थ को हम नजदीक से देखते हैं तो वह हमें बडा मालूम होता है परन्तु उसी को यदि दूर हट कर देखें तो वह हमें अत्यन्त छोटा मालूम होगा। होते-होते कोई स्थान ऐसा आयेगा जहाँ से वस्तु का दीखना सर्वथा ही बन्द हो जाएगा। ये ही पदार्थ-अणुत्व किंवा बृहत्त्व इसी विष्कम्भ के कारण होते हैं। चूंकि उत्तरोत्तर व्यास कम होता जाता है, अतएव हमें वस्तु दिखलाई पड़ने लगती है। तो बस, उत्तरोत्तर ह्रस्वीभूत जो विष्कम्भ है–वही रसवेद में **ऋक्** कहलाती है। जिस प्रकार से केन्द्र से बाहर की ओर सूच्यग्रमुख बनाता हुआ विष्कम्भ ऋक् है–ठीक इसके विपरीत बाहर से केन्द्राभिमुख छोटा होता हुआ जो मण्डल है–वही 'साम' मण्डल कहलाता है। हमने बतलाया था कि अमृताग्नि का ३३ तक एक मण्डल बनता है। मण्डल का नियम है कि बाहर से भीतर की ओर छोटा होता जाता है। बस, इसी को साम कहते हैं। ये मण्डल कुल १००० बनते हैं। बस, इसी सामरहस्य को बतलाने के लिए महर्षियों ने सामवेद की १००० शाखा कायम की हैं। ये ऋक् और साममण्डल सर्वथा स्थिर हैं, इनके बीच में आने-जाने वाला जो वायुमय प्राण है–वही **यजुः** कहलाता है। बस, प्रत्यक्ष का सम्बन्ध इसी गायत्रीमात्रिक वेदान्तर्गत रसवेद से है।

१–ब्रह्मनिःश्वसित वेद

२–आङ्गिरस वेद

३–गायत्रीमात्रिक वेद

१–ऋग्वेद
२–यजुर्वेद } →वेदत्रयी—(गायत्रीमात्रिक वेद)
३–सामवेद

---

(१)-ऋक्-(छन्द)

१-ऋक्—विष्कम्भ—व्यास—डायमिटर
२-साम— पृष्ठ
३-यजुः—केन्द्रबिन्दु
→छन्दोवेदः (मर्त्यपिण्ड-सम्बन्धी)

(२)-साम—(वितान)

१-ऋक्—पूर्वमण्डल ऋक्
२-साम —उत्तरमण्डल साम
३-यजुः—ग्रकुटिल रेखा यजुः
→वितान वेद (अमृतमण्डल-सम्बन्धी)

(३)-यजुः (रस)

१-ऋक्—उत्तरोत्तरं ह्रस्वीभवन्तो विष्कम्भा ऋचः
२-साम—उत्तरोत्तरवृद्धिमन्ति मण्डलानि सामानि ।
३-यजुः—तदन्तर्गतानि (सर्वतोविसारि गच्छन्ति) वाङ्मयप्राणानि यजूंषि ।
→रसवेद ।

संसार का निर्म्माण ग्रग्नि ग्रौर सोम से माना गया है । इसी लिए-**'ग्रग्नीषोमात्मकं जगत्'**- यह कहा जाता है । यह ग्रग्नि दो प्रकार का है-चित्य-चितेनिधेय । प्रत्येक पदार्थ में ये दोनों ग्रग्नि रहते हैं । जितने भी पिण्ड दिखलाई पड़ते हैं-बस, पिण्डस्थित जो ग्रग्नि है-वही चित्य (मर्त्य) अग्नि कहलाता है । परन्तु एक अग्नि ऐसा है जो कि उस पदार्थ से बहुत दूर बाहर की ग्रोर जाकर ग्रपना मण्डल बनाता है । जहाँ तक हमें उस वस्तु का स्वरूप दिखलाई पड़ता है-उस अमृताग्नि की वहीं तक सत्ता समझनी चाहिए । इसी अमृताग्नि के कारण २० गज दूरी पर रखी हुई वस्तु का हमें प्रत्यक्ष हुग्रा करता है । केन्द्र से बाहर जाते हुए अमृताग्निमण्डल के चारों तरफ सोम भरा हुग्रा है-जैसा कि श्रुति कहती है—

"त्वमिमा ग्रोषधीः सोम विश्वास्त्वमपो ग्रजनयस्त्वङ्गाः ।
त्वमाततनोरुर्वा३न्तरिक्षन्त्वञ्ज्योतिषा वि तमो ववर्थ" ।।[1]

१-सामवेद संहिता पूर्व० ६।३।१२।३ ।

बस, आसमन्तात् व्यापक सोम हरवख्त इस अमृताग्नि में आहुत होता रहता है। सोम का जितना भाग इस अग्नि में आहुत होता है–उतना अग्निस्वरूप में परिणत हो जाता है। बस, अग्निस्वरूप में परिणत होते ही बाहर निकल जाता है। इस प्रकार से प्रतिक्षण बाहर से सोम आया करता है एवं अग्नि बाहर जाया करता है। इसी आदान-विसर्गक्रिया से सारा विश्व व्याप्त हो रहा है। एक ही अग्नि निबिड-तरल-विरल भेद से तीन प्रकार का हो जाता है। इन्हीं तोनों को 'अग्नि-वायु-आदित्य' कहते हैं। अग्निप्राण को ऋक् कहते हैं–वायुप्राण को यजुः कहते हैं एवं आदित्यप्राण को साम कहते हैं। इसी अभिप्राय से भगवान् मनु कहते हैं—

"अग्निवायुरविभ्यस्तु त्रयं ब्रह्म सनातनम्।
दुदोह यज्ञसिद्धयर्थं ऋग्-यजुः-सामलक्षणम्" ।।[1]

किसी वस्तु को यदि हम देखते हैं–तो जितना आकार उस वस्तु का समीप से दीखता है–उतना दूर से नहीं। यहाँ तक कि जितने-जितने हम आगे बढते जाएँगे–उतना-उतना ही पदार्थ छोटा होता जाएगा। अन्ततोगत्वा वह पदार्थ हमें एक बिन्दुमात्र दिखलाई पड़ेगा। बस, इस ऋक् के कारण है–पदार्थ छोटे-बड़े दिखलाई देते हैं। यह ऋक् उत्तरोत्तर तीन-तीन बिन्दु कम होता जाता है। तात्पर्य्य यही है कि दो लाख परमाणु जो कि अब तक एक प्रादेशमात्र में थे–अब उनको ही आगे के मण्डल के बडे होने के कारण फैलना पड़ता हैं। अर्थात् उन्हीं को अब २ हाथ के स्थान से पसरना पड़ता है। इस प्रकार से ज्यों-ज्यों मण्डल बडा होता जाता है–त्यों-त्यों उनको विशकलित होना पड़ता है, अतएव जिस परमाणु-घनता के कारण हमें वह पदार्थ समीप से बडा दीखता था–अब वही आगे-आगे तीन-तीन बिन्दु कम होने के कारण (क्योंकि जितना स्थान पृथिवी के व्यास में परमाणुओं ने घेर रखा है, अतः स्थान की विपुलता से जिस स्थान पर हम खड़े रहते हैं–बस, उतनी दूर के परमाणु ही हमारी आँख पर आते हैं) ही उत्तरोत्तर पदार्थ छोटे दिखलाई पड़ने लगते हैं। साम के लिए **'तृचं साम'**–यह कहा जाता है। व्यास को त्रिगुणित कर देने से साम का स्वरूप बनता है। व्यास को ही हमने ऋक् बतलाया है–यह व्यास जिस बिन्दु पर जाके समाप्त हो जाता है–वहाँ चूँकि आगे अब तीन बिन्दु हैं नहीं, अतएव आगे साम का स्वरूप नहीं बनता। इसीलिए सामाभावात्–उस पदार्थ का दीखना बन्द हो जाता है। बस, प्रकृत में हमें यही बतलाना है कि इस ऋग्-यजुः-साम के कारण ही पदार्थ छोटे-बडे दिखलाई पड़ते हैं। इसीलिए–**'क्षुद्रं बृहद्वेदवशेन जायते'**–यह कहा गया है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यद्वै बृहद्वस्त्वपि दूरतः क्रमात् क्षुद्रं निरीक्षे न तदक्षिगर्हणम्।
वेदास्त्रयः सत्यमशेषवस्तुगाः क्षुद्रं बृहद्वेदवशेन जायते" ।।३९।।

संसार में जितने भी पदार्थ–**'है'**–कहने लायक हैं–अर्थात् जिनकी सत्ता है–वे सारे पदार्थ ऋग्-यजुः-साम स्वरूप से भासित होते हुए ही हैं। अर्थात् जिसका ऋग्-यजुः-साम है–उसी की उपलब्धि है।

१–मनुस्मृति १।२३।

जिस पदार्थ का ऋग्-यजुः-साम नहीं है-वह शशशृङ्गवत् है। जिस पदार्थ की उपलब्धि होती है-उसे ही हम 'है'-इस सत्यव्यवहारकोटि में रखते हैं एवं यह उपलब्धि वेद से ही होती है, अतः जिसकी उपलब्धि नहीं, सिद्धान्त समझो उसका वेद नहीं। इसीलिए कहा जाता है-**'उपलब्धिर्वै सत्यम्'-'वेदाः सत्यम्-इति**। केन्द्र से बाहर की ओर उत्तरोत्तर बढने वाले वितायमान समान अंश वाले जो मण्डल हैं-उन्हें ही साम कहते हैं। अर्थात् प्रत्येक मण्डल ३६० अंश का है। **समानि चांशैः**-कहने का तात्पर्य्य यही है कि पहले मण्डल में जितने परमाणु हैं-ठीक उतने ही परमाणु उत्तरमण्डल में भी हैं। यद्यपि मण्डल उत्तरोत्तर बडे होते जाते हैं, तथापि परमाणु उनमें उतने ही रहते हैं जो कि पहले मण्डल में थे। अतएव यास्क भगवान् ने साम का निर्वचन करते हुए कहा है-**'ऋचा समं मेने तस्मात् साम'**-इति। कहने का तात्पर्य्य यही है कि उत्तरोत्तर बडे होते हुए वितायमान जो समान अंश वाले १००० मण्डल हैं-उन्हीं को 'साम' कहते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सर्वाणि ऋक्सामयजुःस्वरूपाणीमानि वस्तूनि विभान्ति सन्ति।
सामानि तत्रोत्तरवृद्धिमन्ति वितायमानानि समानि चांशैः" ॥४०॥

जिन-जिन स्थानों में साममण्डल रहते हैं-उन्हीं-उन्हीं स्थानों में विषयदर्शन होता है। अर्थात् जिस स्थान के साममण्डल से प्रतिफलित रश्मिएँ आँखों पर आती हैं-बस, वह पदार्थ अपने असली स्थान पर न दिखला कर उस सामप्रदेश में ही दिखलाई पड़ता है। उत्तरोत्तर बडे होने वाले साम में वह विष्कम्भ चूंकि छोटा होता जाता है, अतएव पदार्थ छोटे दिखलाई पड़ने लगते हैं। दिखलाई नहीं पड़ते हैं-अपि तु, वास्तव में उस स्थान पर वह पदार्थ उतना ही बडा है-जितना कि आँख देखती हैं, क्योंकि उतनी ही मात्रा में से उस स्थान पर ऋक् रहता है। इन साममण्डलों का ऋक्समूह ही आलम्बन रहता है। इस ऋचाओं के (तीन ऋचाओं के अर्थात् तीन विष्कम्भों के) द्वारा ही साममण्डल की स्थिति रहती है। इसीलिए-**ऋच्यध्यूढं साम गीयते**-यह कहा जाता है। यदि ऋक् नहीं होती है तो साम का स्वरूप ही नहीं बनता है। आग्नेय अतएव वाङ्मय प्राणस्वरूप यजुओं के साथ जो ऋक् है-वही 'विषय' समझना चाहिए। अर्थात् सूच्यग्रमुख होती हुई जो ऋक् है-जो कि यजुः-प्राण से व्याप्त है-बस, यही ऋक् पदार्थ का असली स्वरूप है। अर्थ (विषय) कहकर जिसका व्यवहार होता है-वह यही यजुःप्राणसहित ऋक् है। परन्तु ध्यान रहे-जब तक आँखें साममण्डल के भीतर रहती हैं-तभी तक यजुःप्राणसहित ऋक्स्वरूप विषयका प्रत्यक्ष होता है। ऋक् ही पदार्थ का स्वरूप है-इसीलिए-**ऋङ्मूर्ति-मण्डलं साम'**-यह कहा जाता है। तात्पर्य्य कहने का यही है कि यजुःप्राणसहित ऋक् ही पदार्थ का स्वरूप है एवं इसी का हमें प्रत्यक्ष होता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यावत्सु देशेषु भवन्ति सामान्येतेषु देशेषु तदर्थदृष्टिः।
ऋक्स्तोम आलम्बनमस्ति साम्नामृचो यजुर्भिः सहिता इहार्थः ॥४१॥

जिस प्रकार से साममण्डल पदार्थ-केन्द्र से बाहर की ओर उत्तरोत्तर बडे होते जाते हैं-फैलते जाते है-उसी प्रकार ठीक इसके विपरीत ऋक्-समूह केन्द्र से उत्तरोत्तर कम होता जाता है। कम होते-होते

विष्कम्भ जब बिन्दुमात्र रह जाता है तो वहाँ पर जाके अन्तिमसाममण्डल की अवधि समाप्त हो जाती है। बस, इसीलिए अब इस विष्कम्भबिन्दु से आगे पदार्थदर्शन सर्वथा नहीं होता है। तात्पर्य्य यही है कि जब तक विष्कम्भ में तीन बिन्दु रहते हैं, तब तक तो **'तृचं साम'**-के अनुसार साम का स्वरूप बनता जाता है, परन्तु विष्कम्भ बिन्द्वात्मक ही रह जाता है तो तीन के अभाव से साम का मण्डल और आगे नहीं बनने पाता। चूँकि विना साम के उस यजुःप्राणसहित ऋङ्मूर्ति (विषय) का प्रत्यक्ष होता नहीं एवं तृचभावात् साममण्डल है नहीं-बस, इसीलिए-उस अन्तिम बिन्दु से नेत्रमण्डल के बाहर निकल जाने पर उस पदार्थ का दर्शन नहीं होता। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सामानि मध्यादतिशेरते यथा ह्रसन्ति मध्यात्तु तथर्च उत्तराः।
ह्रासक्रमे यद्यणुमात्रमृग्भवेन्नातोऽन्तसाम्नः परमर्थदर्शनम्" ॥४२॥

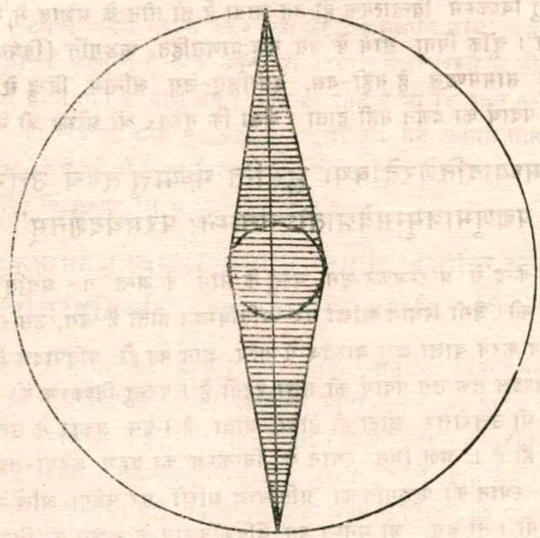
इस प्रकार से केन्द्र से प्रारम्भकर उस वस्तु के साम के अन्त तक अर्थात् ३३ तक उत्तरोत्तर ह्रासक्रम से उस वस्तु की जैसी स्थिति आँखों पर प्रतिबिम्बत होती है-बस, उस समय की उस स्थिति को यथार्थरूप से ग्रहण करने वाला चक्षु वास्तव में सत्य ज्ञान का ही प्रतिपादक है। अर्थात् पदार्थ के केन्द्र से अन्तिम साममण्डल तक उस पदार्थ की सत्ता रहती है। परन्तु विष्कम्भ को उत्तरोत्तर छोटे होने के कारण वह पदार्थ भी उत्तरोत्तर छोटा ही होता जाता है। इस प्रकार से उत्तरोत्तर में वस्तु की छोटाई वस्तुतः सत्य ही है। चक्षु जिस स्थान के विष्कम्भ का ग्रहण करेगा-तद्गतरूप ही तो उसे दिखलाई देगा। जिस स्थान की ऋङ्मूर्ति का प्रतिबिम्ब आँखों पर पड़ेगा-आँखें उस स्थान के स्वरूप का ही प्रत्यक्ष करवाएँगी। तो बस, जो मनुष्य इस वैदिकविज्ञान के रहस्य को विना सोचे समझे चक्षु-प्रामाण्यवाद का खण्डन करते हैं-उनके कहने में लेशमात्र भी सार नहीं है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"तदित्थमारभ्य तु मध्यतः क्रमात् तदन्तसामान्तममुष्य वस्तुनः।
ह्रासक्रमादक्षितलेऽस्ति यादृशी स्थितिस्तथार्थं भजदक्षि साधुकृत्" ॥४३॥

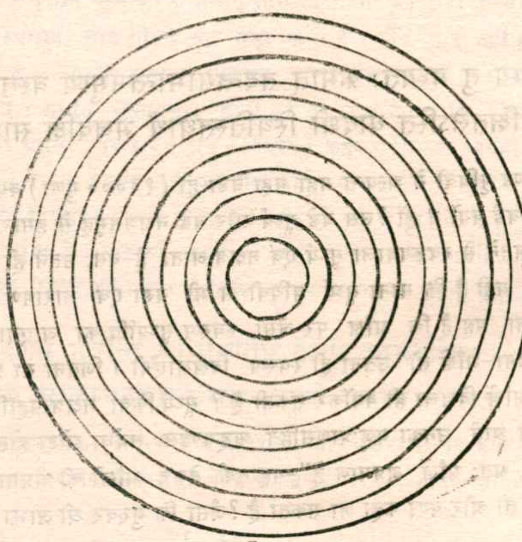
भले ही सूर्य्यपिण्ड पृथिवी से अत्यन्त महा महा बडा ही (१३००० गुणा) क्यों न हो तथा नक्षत्र-गण-सूर्य्य भी महा महा बडे क्यों न हों? उस बडे सूर्य्य और बडे नक्षत्रसमूह से हमारा क्या प्रयोजन है? मेरे अक्षिस्थान में तो जितने से स्वरूपवाला सूर्य्य एवं नक्षत्र आता है-बस, उतने ही का फोटू मेरी आँख में खिचता है। तात्पर्य्य यही है कि माना सूर्य्य पृथिवी से भी बडा एवं तारागण सूर्य्य से भी बडे हैं, परन्तु हमारा तो कहना यह है कि आँख पर जैसा स्वरूप सूर्य्यादि का आएगा-जितने आकार का प्रतिबिम्ब आँखों पर पड़ेगा-आँखें तो उतना ही स्वरूप दिखलाएँगी। जितना सा प्रतिबिम्ब आँखों पर आया है-उससे अधिक आँखें दिखला ही क्योंकर सकती हैं? सूर्य्य किंवा नक्षत्र-ग्रहादि हमसे इतने दूर हैं कि हमारे पास तक आते आते उनका यजुःप्राणसहित ऋङ्मण्डल सर्वथा छोटा होता जाता है, अतएव "सूर्य्य छोटा दीखता है, अतः आँखें अप्रमाण हैं"-यह तर्क देकर आँखों की अप्रमाणता सिद्ध करना अविचारितरमणीय नहीं तो और क्या कहा जा सकता है? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सूर्य्योयमास्तां क्षितितोऽप्युरुः पुरुस्तथोडुरास्तां रवितोऽप्युरुः पुरुः ।
मदक्षिदेशे तु रविः स यादृशो यादृश्युडुस्तद्वदिहाक्षिण सज्जते" ॥४४॥

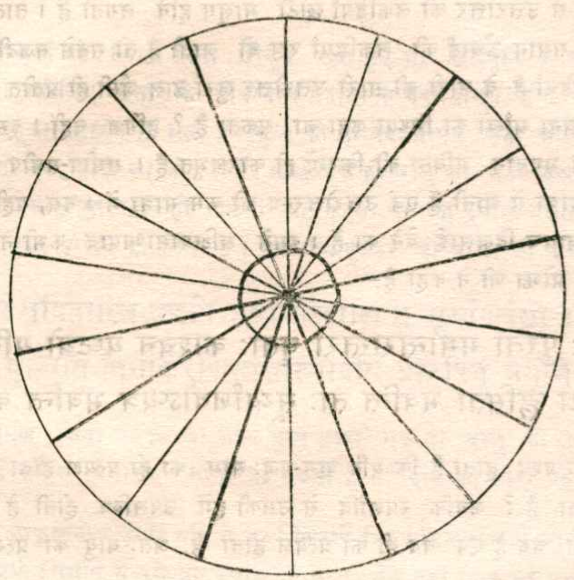
ऋचः



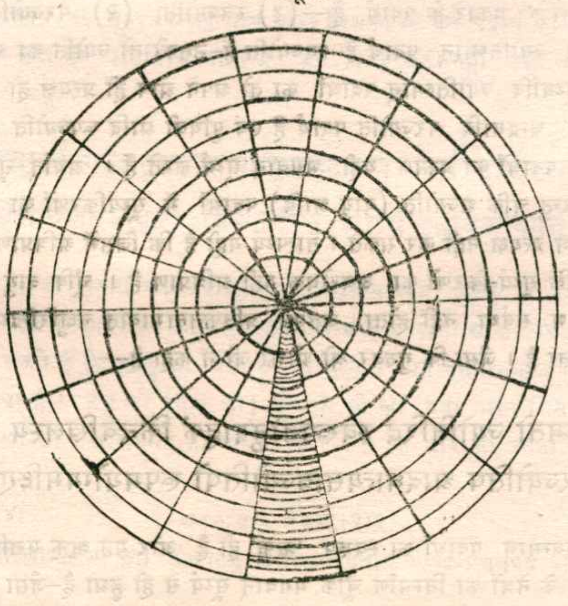
सामानि



यजूंषि



सामयजूंषि



यदि एक नाप की १००० लकड़ी मेरे सामने कुछ दूर पर थोड़े-थोड़े फासले पर रखी जाती हैं तो उन लकड़ियों में से उत्तरोत्तर की लकड़ियाँ छोटी मालूम होने लगती हैं। तात्पर्य्य यही है कि यदि सामने एक नाप की समान ऊँचाई की लकड़ियाँ रख दी जाती हैं तो सबसे नजदीक की लकड़ी के बाद की जितनी भी लकड़ियाँ हैं–वे सारी की सारी उत्तरोत्तर खुर्रा ढाल जैसी ही प्रतीत होने लगती हैं। क्या यह उतार-चढाव देखना आँखों का मिथ्या कहा जा सकता है? हर्गिज नहीं। इस उतार-चढाव में भी वे ही वेदत्रयीमयघन भगवान् सविता की किरणें ही कारणभूत हैं। समीप-समीप की लकड़ियों की कम ऋक्मूर्त्ति ज्यादा मात्रा में आती हैं एवं उत्तरोत्तरस्थ की कम मात्रा में। बस, यही कारण उन समानाकृतियष्टियों के उच्चावच दिखलाई देने का हैं। इससे अक्षिप्रामाण्यवाद कभी नहीं कहा जा सकता। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"समानमानाः पुरतो ममान्तरान्तरा धृताः काश्चन यष्टयो यदि ।
या विप्रकृष्टा ह्रसिता भवन्ति ताः सूर्य्यांशवोऽप्यत्र भवन्ति कारणम्"।।४५।।

यहाँ पर एक प्रश्न होता है कि यदि ऋग्-यजुः-साम का ही प्रत्यक्ष होता है तो फिर वायु का प्रत्यक्ष क्यों नहीं होता है? जबकि स्पर्शादि से उसकी हमें उपलब्धि होती है। तुम्हारे हिसाब से उपलब्धि ही का नाम वेद है एवं वेद ही का प्रत्यक्ष होता है, अतः वायु का प्रत्यक्ष अवश्य ही होना चाहिए–इसी का उत्तर देते हैं—

संसार में कुल ४ प्रकार के पदार्थ हैं—(१) स्वज्योति, (२) परज्योति, (३) रूपज्योति, (४) अज्योति। जो ज्योतिष्मान् पदार्थ हैं–स्वज्योति हैं–उनकी तो ज्योति का स्वरूप से ही ग्रहण हो जाता है। अर्थात्–सूर्य्यादि ज्योतिष्मान् पदार्थों का तो अपने आप ही प्रत्यक्ष हो जाता है–वे तो स्वयं प्रकाशी हैं, परन्तु जो चन्द्रमादि परज्योति पदार्थ हैं एवं पृथिवी आदि रूपज्योति पदार्थ हैं–उन सबका-संसार के यावन्मात्र पदार्थों का प्रकाश यही भगवान् सूर्य्य करते हैं। अर्थात्–सूर्य्यवेद से सारे पदार्थ वेदमय बनते हैं। परन्तु चूँकि अज्योति (वायु आदि) पदार्थों में सूर्य्यकिरणों का प्रतिफलन नहीं होता है, अतएव उसका हम प्रत्यक्ष नहीं कर सकते। तात्पर्य्य यही है कि जिसमें अत्रिप्राण रहता है–वही रूपिद्रव्य होता है। क्योंकि सूर्य्य-किरणों का अवरोधक यही अत्रिप्राण है। चूंकि वायु में ऋग्-यजुः-साम के रहते हुए भी अत्रिप्राण सर्वथा नहीं होता, अतएव प्रतिफलनाभावात् चक्षुरिन्द्रिय अज्योति पदार्थों के ग्रहण में असमर्थ रहता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"ज्योतिष्मतो ज्योतिरिदं स्वरूपतोनुग्राहकं किन्त्वखिलस्य भास्करः ।
रूपं परज्योतिष आदधात्यसावज्योतिषो रूपमयोग्यमक्ष्णि नः" ।।४६।।

संसार के यावन्मात्र पदार्थों का स्वरूप 'ऋक्' ही है और यह ऋक् यद्यपि वायु में भी मौजूद है, तथापि प्राणिमात्र के नेत्रों का निर्म्माण चूँकि भगवान् सूर्य्य से ही हुआ है–जैसा कि श्रुति कहती है—

सूर्य्य ××× चक्षुषी प्राविशत् ।[1]

अतएव आँखें सूर्य्य की किरणें विना मौजूद रहते हुए भी ऋङ्मूर्ति के उसके ग्रहण में सर्वथा असमर्थ ही रहती है । इसीलिए संसार के यावन्मात्र पदार्थों के वेदत्रयीमय होने पर भी-चूँकि उनके प्रत्यक्ष में सूर्य्य ही सहकारिकारण है, अतः इस सूर्य्य को ही **वेदत्रयीमय** कहा जाता है । **'त्रयी वाऽएष विद्या तपतीति'** ।[2] तो बस, वादी का जो **'कभी आँखें एक ही वस्तु को बडी दिखलाती हैं, कभी छोटी दिखलाती हैं, अतः वे प्रमाणभूत नहीं हो सकती'**-यह कहना था-वह पूर्वोक्त वैज्ञानिक-रहस्य से सर्वथा मिथ्या एवं कपोल-कल्पित साबित हो जाता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"ऋगेव रूपं तदिहास्ति यद्यपि प्रत्यर्थमेवाक्षि तु सूर्य्यवर्चसा ।
क्लृप्तं न गृह्णाति विनार्करश्मितस्तस्मादपि प्राहुरिनं त्रयीमयम्" ।।४७।।

वादी ने पूर्वपक्ष किया था कि जो आँखें यन्त्र द्वारा एक ही वस्तु को लाख गुणी बडी करके दिखलाती हैं-वे आँखें क्योंकर प्रमाणभूत मानी जा सकती हैं ?[3] इसी का उत्तर देते हैं—

दूरवीक्षणादि उत्कृष्टयन्त्र द्वारा यदि वे सूर्य्य-किरणें विशकलित कर दी जाती हैं-फैला दी जाती हैं-तो पुरोदृश्यमान अर्थ (समीप में रखे हुए स्थान की वस्तु) जैसे बडी दिखलाई पड़ती है, तद्वत् यन्त्र से विस्फारित दूर रखा हुआ पदार्थ भी बडा ही दिखलाई पड़ने लगता है । क्या इसका बडा देखना मिथ्या है ? कदापि नहीं । वास्तव में सूर्य्य-किरणें यन्त्र द्वारा विशकलित कर पदार्थ को बडा दिखलाती हैं । चूंकि आँखों पर उतना बडा ही प्रतिबिम्ब आता है, अतः आँखें झूँठी नहीं कही जा सकती । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"विस्फारितास्ते यदि दूरवीक्षणाद्युत्कृष्टयन्त्रैः स्युरिहार्करश्मयः ।
समीपतद्देशविशेषवत्कृतो विस्फारितः सोऽर्थ इहावलोक्यते" ।।४८।।

इन पदार्थों में से जो पदार्थ चक्षु पर आकर के प्रतिबिम्बित होता है एवं जिस प्रतिबिम्बित पदार्थ को आँखें देखती हैं-अवश्य पदार्थ का वही स्वरूप सत्य है । जैसा आँखों पर प्रतिबिम्ब आता है-हम दावे के साथ कह सकते हैं कि वस्तु का वही स्वरूप सत्य है एवं दूसरा झूँठा है । अक्षि के लिहाज से तो वही स्वरूप सच्चा है । उडु को (तारे को) सूर्य्य से भी जो बडा मान लिया जाता है-वह मन का काम है-न कि आँखों का । आँखों की तो सत्यता इसी में है कि तारे का उतना ही स्वरूप दिखलावे

१-ऐतरेयोप० १।२।४। २-शत० ब्रा० १०।५।२।२।

३-द्रष्टव्य-गुरुवर श्री ओझा जी कृत 'संशयतदुच्छेदवाद' द्वितीय काण्ड प्रथमपर्व पाँचवें सूत्र का द्वितीय श्लोक ।

जितना बडा कि प्रतिबिम्ब उस पर आता है। तो बस, पूर्वोक्त कथन से चाक्षुषप्रामाण्यवाद अवश्य ही सत्य सिद्ध हो जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"तेष्वेषु चक्षुःस्थितमर्थमीक्षते तदस्ति सत्यं ध्रुवमन्यथाऽनृतम्।
यत्तूडुनो भास्करतोऽपि कल्प्यते महत्त्वमेतन्मनसाऽन्यदर्शनम्" ॥४६॥

वादी ने पूर्वपक्ष किया कि प्रमाण उसे कहते हैं जो कि प्रमा का जनक हो–सत्यज्ञान का जनक हो। जो प्रमा का जनक नहीं–सत्यज्ञानोत्पादक नहीं अपि तु, मिथ्याज्ञानोत्पादक है–संशय को दूर न कर उलटा संशय पैदा करने वाला है–ऐसा प्रमाण, प्रमाण नहीं कहला सकता। हमें कहना इस विषय में यही है कि आपने जिस प्रत्यक्ष प्रमाण को (चक्षुरिन्द्रिय को) प्रमाणकोटि में रखा है–वह सर्वथा गलत है। आँखें कभी प्रमाणकोटि में आ ही नहीं सकती। यदि आँखें सदा सत्यज्ञान ही करवाती तो अवश्य ही हम इन्हें प्रमाणभूत कहने के लिए तय्यार थे। परन्तु जो आँखें पुरोदृश्यमान रज्जु को सर्प करके दिखलाती हैं, स्थाणु को कभी पुरुष बतलाती हैं, भला ये आँखें ऐसा मिथ्या प्रत्यय करवाने वाली आँखें क्या प्रमाणकोटि के अन्तर्गत आ सकती हैं? हर्गिज नहीं–कदापि नहीं। अतः "प्रत्यक्षप्रमाण प्रमाण नहीं हो सकता"–यह बात आपको अवश्य ही माननी चाहिए।[1] इसी का उत्तर देते हैं—

हमने पहले के प्रकरणों में बतला दिया है कि न वस्तु आँख पर आती है एवं न आँखें वस्तु पर जाती हैं। अपि तु, सूर्य्य-किरणें प्रतिफलित हो–तत्तत् पदार्थों का हमें प्रत्यक्ष करवाती रहती हैं। आँखें रज्जु को सर्प दिखला देती हैं–इसका कारण यही है कि चूँकि रज्जु सर्पवत् टेडी-मेढी है–अतः सूर्य्य-किरणों का प्रतिबिम्ब भी रज्ज्वाकाराकारित वक्रीभूत ही आँखों पर पड़ता है। तो बस, चूँकि आँखें वक्रासितभाव का ग्रहण करती हैं, अतः रज्जु को सर्प समझने लगती हैं। हमने बतलाया था कि आँखें केवल रूपरूपाभाव को ग्रहण करने वाली हैं, न कि आकार को। रूपरूपाभावस्वरूप सामग्री आँखें उपस्थित कर देती हैं–उस उपस्थित सामग्री पर मन संकल्प-विकल्प द्वारा **'इदमित्थमेव'** इस रूप का निश्चय करता है। कहने का तात्पर्य्य यही है कि यदि चक्षु ने रूप का प्रत्यक्ष कर लिया तो उसका तो काम समाप्त हुआ। अब रज्जु सर्पवत् क्यों प्रतिभासित होता है? इसमें आँखों का क्या दोष है–जबकि यह सर्प है, यह रज्जु है–इत्याकारक व्यवसायात्मक ज्ञान कराना मन का काम है। रज्जु को सर्प दिखला दिया–यह 'मन' का दोष है–न की आँखों का। पुरोदृश्यमान वस्तु का जैसा स्वरूप था–उसे वैसा (रूपरूपाभाव) दिखला देना ही आँखों का चरितार्थ होना है।

एवमेव स्थाणु को यदि यह पुरुष समझने लगता है तो इसका भी यही कारण है कि पुरुष-शरीर की जैसी संस्था है–आकारविशेष है–उसका यह ग्रहण करता है, अतएव आकारसादृश्यात् स्थाणु पुरुषवत् प्रतिभासित होने लगता है। पुरुषाङ्गसदृशसंस्थायुक्त स्थाणु का प्रतिबिम्ब आँखों पर आता है एवं

१–द्रष्टव्य–गुरुवर श्री ओझा जी कृत 'संशयतदुच्छेदवाद' द्वितीयकाण्ड प्रथमपर्व के पाँचवें सूत्र का प्रथम श्लोक।

आँखें उसे देख लेती हैं। बस, आँखों का व्यापार यहीं पर समाप्त है। बाद में मन का व्यापार चलता है। वह अवगम करवाता है कि यह वस्तु यही है अथवा दूसरी। तो कहने का मतलब यही है कि स्थाणु यदि पुरुष दीखता है तो यह मन के व्यवसाय की त्रुटि है। आँखों का काम सिर्फ इतना ही है कि पुरोदृश्यमान वस्तु-सामग्री को मन के पास ला उपस्थित करना। सो बात रज्जु किंवा सर्प में दोनों ही में मौजूद है, अतः रज्जु और स्थाणु के दोष को देकर चक्षुप्रामाण्यवाद कभी नहीं काटा जा सकता। संकल्पविकल्पात्मक मन ही अपने ऊहापोह से **'इदमित्थमेव'**-इत्याकारक निश्चय किया करता है। प्रसङ्गागत मन का लक्षण बतला देते हैं—

मन एक प्रकार का हृद्य रस है जो कि हृद्‌बल से आक्रान्त रहता है। मन ही इच्छाओं का उक्थ है। जब यह रस किसी विषय पर अपना संकल्पविकल्पात्मक विचार करता रहता है तब तक तो यह 'मन' कहलाता है। उदाहरणार्थ—आँखें पुरोऽवस्थित रूपरूपाभाव सामग्री को इकठ्ठा कर देती हैं। बस, उस सामग्री को अवलम्बित कर मन तदाधारेण अपना संकल्प-विकल्पात्मक व्यापार करने लगता है। बस, ऐसी अवस्था वाले रस को ही **मन** कहते हैं। तात्पर्य्य यही है कि किसी विषय को अवलम्बित कर उस पर जो संकल्प-विकल्प करने वाला है-वही **मन** कहलाता है एवं ठीक इसके विपरीत जो निर्विषयावलम्बित मन है- वही चित्त कहलाने लगता है। उदाहरणार्थ-किसी ने कहा कि इसका त्रैराशिक करो तो बस, मन के पास कोई भी आधार नहीं है, विना ही आधार के वह अपना संकल्प-विकल्प करने लगता है। तात्पर्य्य यही है कि निर्विषयावलम्बित मन 'चित्त' कहलाता है। यदि चित्त भी न हो और मन भी न हो तो बस, वही रस 'अहंकार'-स्वरूप में परिणत हो जाता है। अर्थात्-निःसंकल्पविकल्पात्मक **'अहमस्मि'**-इत्याकारक जो रसस्वरूप मन है-वही अहंकार कहलाता है। इस रस के विषय में इस अहंता के विषय में कभी सन्देह ही नहीं होता-'मैं नहीं हूँ'-यह कभी होता ही नहीं, अतः अहं-प्रतीति में संकल्प-विकल्प करने का मौका ही नहीं आता। एवं **'अयं घटः अयं पटः'**-इत्यादि निश्चित ज्ञान जिसके द्वारा होता है-वही **बुद्धि** कहलाती है। मन, चित्त, अहंकार-ये तीनों चान्द्ररस से बनते हैं, अतएव ये तीनों एक जाति की वस्तु हैं, परन्तु बुद्धि सूर्य्य से बनती है, अतएव ये उन तीनों से सर्वथा विजातीय वस्तु हैं।

इन्द्रियाँ जब मन के पास सामग्री उपस्थित कर देती हैं तो उस उपस्थित इन्द्रिय-सामग्री पर मन ऊहापोहात्मक व्यापार उस सामग्री पर करने लगता है, अतएव मन को 'ऐन्द्रियक' कहा जाता है। जब मन बुद्धि के पास सामग्री पहुँचा देता है तो बुद्धि **'इदमित्थमेव'**-निश्चय कर डालती है। इसीलिए बुद्धि को मानसी कहते हैं—

१-विषयावलम्बितं मनः——— मनः	}	
२-निर्विषयावलम्बितं मनः———चित्तम्	}	चान्द्ररसेण निष्पन्नैषा त्रयी
३-निःसकल्पविकल्पात्मकं मनः——अहंकारः	}	

'अयं घटः–अयं पटः–इति निश्चितज्ञानं यया जायते सा बुद्धिः ।' सौरी । अस्तु, प्रकृत में हमें यही बतलाना है कि आँखें स्थाणु को पुरुष एवं रज्जु को सर्प दिखला देने से अप्रमाण नहीं हो सकती है । क्योंकि यह सर्प है या रज्जु, यह स्थाणु है या पुरुष–इस बात का पता लगाना मन का काम है–न कि आँखों का । अतः यह दोष बतलाकर चाक्षुष-प्रमाण को नहीं काटा जा सकता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यद्रज्जुमाभासयते हि सर्पं वक्रासितं पश्यति भावमक्षि ।
स्थाणुं यदासौ पुरुषं प्रपन्नस्तत्रेक्षते पुंसदृशाङ्गसंस्थाम्" ॥५०॥

अपि च–पुरोऽवस्थित सींप को यह अक्षि रजत करके देखता है–इससे भी इसकी प्रमाणता में बाधा नहीं आ सकती । क्योंकि रजत में जो चाकचिक्य धर्म्म होता है–आँखें उसी का ग्रहण करती हैं । वे **'इदं रजतं'**–इत्यादि का ग्रहण थोड़े ही करती हैं । उसका काम स्थाणु के वक्रत्व का–रज्जु के कुटिलत्व का–शुक्ति के चाकचिक्य का (अर्थात् उन-उनके प्रतिबिम्बों का–रूपों का) ग्रहणमात्र करना है । यह सर्प है–यह पुरुष है–यह रजत है–इसका प्रत्यय तो चक्षुव्यापार के अनन्तर मन ही करता है । अर्थात्–सर्प है या रज्जु है–इत्यादि पदार्थप्रतीति करना मन का धर्म्म है–न कि आँखों का । आँखें केवल रूपमात्र का प्रत्यय करवाके चरितार्थ हैं । अब मन ने ऐसा मिथ्या प्रत्यय करवा दिया–वह बात मन से पूछो । अपने व्यापार में जब मन शिथिल हो जाता है तो ऐसा अन्ड-बन्ड प्रत्यय करवाया करता है । इसमें आँखों का क्या कसूर है ? आँखें अवश्य ही स्वविषयग्रहण में प्रमाणभूत है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"शुक्तिं यदासौ रजतं प्रपन्नस्तत्राक्षि गृह्णाति तु चाकचिक्यम् ।
सर्पं पुमांसं रजतं तु पश्चाद्धत्ते मनस्तद् व्यवसायमान्ध्यम्" ॥५१॥

वादी ने प्रत्यक्षप्रमाण का खण्डन करते हुए कहा था कि मरुस्थल में सूर्य्य की प्रखरताप के कारण उद्रिक्त (उमड़ी हुई) जो मृगमरीचिका है–भला, उसे जो आँखें 'पानी' करके दिखलाती हैं–वह प्रमाण क्योंकर हो सकती हैं ? यावन्मात्र मनुष्य जानते हैं कि खाली सूर्य्य की आती हुई किरणों का एवं प्रतिफलित किरणों का संघर्षमात्र है । भला, जो आँखें ऐसे सार्वजनीन ज्ञान को मिथ्या-स्वरूप में परिणत कर देती हैं–उससे सत्यज्ञान की क्या आशा की जा सकती है ? विवेक कहता है–पानी नहीं है–आँखें कहती है–पानी है । भला, प्रत्यक्ष में मिथ्या दिखलाने वाली आँखों को क्या कोई प्रमाण मान सकता है ? हर्गिज नहीं ।[1]–इसी का उत्तर देते हैं—

१–द्रष्टव्य–गुरुवर श्री ओझा जी कृत 'संशयतदुच्छेदवाद' द्वितीयकाण्ड प्रथमपर्व के पाँचवें सूत्र का तीसरा श्लोक का पूर्वार्ध ।

मरुस्थल के बालूरेत के टीबों में उद्रिक्त मरीचिका में जो पानी का प्रत्यय है-वह दृष्टि का दोष नहीं कहा जा सकता। पहले यह विचार करने की आवश्यकता है कि यह पानी प्रतीत कैसे होता है? मारवाड़ प्रान्त में जहाँ सूर्य्य-प्रखररूप से तपता है-सूर्य्य की किरणें बालू में घुसकर प्रतिफलित होती रहती हैं एवं साथ ही में ऊपर से किरणें आती भी रहती हैं। इस प्रकार से प्रतिफलित होकर जाने वाली एवं ऊपर से आने वाली किरणों में परस्पर संघर्ष उत्पन्न होता है। तो बस, गतागत के संघर्ष से कम्पित जो किरणें हैं-वे तरङ्गस्वरूप में परिणत हो जाती हैं। जैसे पानी में लहर होती है-तद्वत् वहाँ आती जाती हुई किरणें लहरस्वरूप में परिणत हो जाती हैं। बस, लहरयुक्त इन रश्मियों का ही तो प्रतिबिम्ब आँखों पर पड़ता है। इस प्रकार से आँखें वीचि का ग्रहण क्या नहीं करती? हमने बतला दिया है कि जैसा स्वरूप प्रतिबिम्बित होगा-आँखें वैसा ही तो देखेंगी। अब उस वीचि को जल समझना अथवा किरणें मात्र समझना-यह काम मन का है-न कि आँखों का। आँखों ने तो वीचि स्वरूप-सामग्री उपस्थित कर दी। वीचि का प्रत्यक्ष करवा देने मात्र से ही आँखें अपना काम कर चुकी। आँखें वीचि के अंश में अवश्य ही प्रमाणभूत हैं, अतः "मरीचिका में जल प्रतीत करवा देने से आँखें अप्रमाण हैं"-तुम्हारा यह कहना बिलकुल गलत है। हम कब कहते हैं कि आँखें पानी दिखलाती हैं-पानी का प्रत्यक्ष करवाना मन का काम है न कि आँखों का। वीचिमात्र का प्रत्यक्ष करवा के आँखें चरितार्थ हैं, अतः प्रत्यक्षप्रमाण का खण्डन नहीं किया जा सकता। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"मरुस्थलोद्रिक्तमरीचिकायां या तोयधीः सापि न दृष्टिगर्हा।
गतागतोद्घट्टनकम्पितोस्रा वीचिं ययुस्तद् ग्रहणं यथार्थम्" ॥५२॥

वायु आसमन्तात् फैला हुआ है। जिस समय सूर्य्य-रश्मियों का संघर्ष होता है तो उस संघर्ष से तप्त जो वायुस्तर हैं-जो कि उन रश्मियों के बीच में रहते हैं-वे आग्नेय परमाणुओं के कारण लघु होते हुए ऊपर की ओर जाते रहते हैं। अग्नि की गति सदा ऊपर की ओर रहती है, अतएव सूर्य्यांश तप्त वायुस्तर अग्निप्रवेश के कारण ऊपर की ओर जाते रहते हैं एवं उस रिक्त वायुस्थान में शीतवायुस्तर के तरंग (लहर) वायु समुद्र की ओर उत्पन्न होते रहते हैं। अर्थात् उस रिक्त स्थान में तरंगरूप से शीतवायुस्तर प्रविष्ट होते रहते हैं। शीत वायु में सोम रहता है। सोम की गति अधोमुख होती है। बस, इसीलिए शीत वायु उस स्थान में भर जाता है। बस, गतागत वायुस्तरों के तरंग से ही वहाँ जल की प्रतीति हुआ करती है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"क्षुब्धांशुसंघर्षणतप्तवायुस्तरा लघुत्वादुपरि व्रजन्ति।
तत् स्थानमायान्ति तु शीतवायुस्तरास्तरंगा अभिवायुसिन्धु" ॥५३॥

जल के प्रवाह में जैसी तरंगें उठती हैं-सूर्य्यकिरणमिश्रित पूर्वोक्त गतागत वायुप्रवाह में भी वैसी ही तरंगें लहराती हैं। आँखें जैसी तरंगें पानी में देखती हैं- ठीक हूबहू वैसी ही तरंगें इस मृगमरी-

चिका में देखती हैं। इस प्रकार से दोनों स्थानों में समानरूप से रहने वाली मरीचिकातरंग को आँखें मन पर उपस्थित कर देती हैं। मन ने अधिकतर पानी ही का ज्यादा अनुभव किया है, अतएव चिराभ्यासवशात् वीचिस्वरूप सामग्री के आते ही मन झट से पानी के प्रवाह की ओर दौड़ता है। रश्मिकम्प उसके ख़याल में भी नहीं आता। बस, इसी कारण से मरीचिका में पानी प्रतीत होने लगता है। मन इन्द्र का स्वरूप है। इन्द्र का स्वभाव है कि जहाँ वह एक दफे चला जाता है-फिर बार-बार वह उसी स्थान में जाया करता है-इसी अभिप्राय से श्रुति कहती है—

"ओकःसारी वा इन्द्रो यत्र वा इन्द्रः पूर्वं गच्छत्येव तत्रापरं गच्छति"।[1]

मन इन्द्रस्वरूप है-इसके प्रत्यक्षप्रमाण तो इसका स्वभाव ही है। एक विषय में यदि मन फँस जाता है तो बारम्बार उसी ओर उसकी प्रवृत्ति होती रहती है एवं इसके इन्द्र होने में निम्नलिखित श्रुति भी प्रमाण है—

"तस्माद्वा इन्द्रोऽतितरामिवान्यान्देवान्स ह्येनन्नेदिष्ठं पस्पर्श स ह्येनत्प्रथमो विदांचकार ब्रह्मेति। तस्यैष आदेशो यदेतद्विद्युतो व्यद्युतदा ३ इतीन्न्यमीमिषदा ३ इत्यधिदैवतम्। अथाध्यात्मं यदेतद्गच्छतीव च मनोऽनेन चैतदुपस्मरत्यभीक्ष्णं संकल्पः"।[2]

पूर्वोक्त श्रुति से मन इन्द्र का ही नाम है-यह सिद्ध हो जाता है। तो प्रकृत में हमें यही कहना है कि चूँकि मन अधिक पानी का प्रत्यक्ष किया है, अतः झट से वीचि-सामग्री के आते ही वह पानी पर ही कूद पड़ता है। एतावता चक्षु का प्रामाण्यवाद कैसे कट गया? वीचिसामग्रीमात्र लाना ही तो चक्षु का काम था। यदि उस सामग्री को उसने उपस्थित कर दी तो वह अपने विषय में प्रमाण हो चुकी। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"जलप्रवाहेंऽशुमरुत्प्रवाहे वीचिः समा तां प्रतिपद्यतेऽक्षि।
मनश्चिराभ्यासवशात्तु नीरप्रवाहमन्वेति न रश्मिकम्पम्" ॥५४॥

अथवा वहाँ जो मरीचिका को जल समझना है-वह अवश्य ही सत्य है-पानी चार प्रकार का होता है-१-अम्भः, २-मरीचिः, ३-मरः, ४-आपः। परमेष्ठिमण्डल के पानी का नाम **'अम्भः'** है। सूर्य्यकिरणों के पानी का नाम **'मरीचि'** है। पार्थिव पानी का नाम **'मर'** है, एवं चन्द्रमा के पानी का **'आपः'** है-जो कि **'श्रद्धा'** नाम से भी कहा जाता है। सूर्य्य के तेज में पारमेष्ठ्य पानी हरवक्त आता

१-ऐत० ब्रा० ६।२६।१।
२-केनोप० ४।२८-३०।

रहता है । पारमेष्ठ्य पानी चूँकि सौम्य है, अतएव सूर्य्य की गरमी उसे स्वस्वरूप से नष्ट किया करती है । इस प्रकार से चूँकि पारमेष्ठ्य सौम्य पानी सूर्य्य की किरणों के संघर्ष से म्रियमाण होता हुआ कम्पित होता रहता है, अतएव इस सूर्य्यस्थित पानी को **'म्रियमाणः सन्नञ्चति'**–इस व्युत्पत्ति से **'मरीचि'** कहते हैं । कालिन्दी पर्वत के पास एक प्रकार की ऐसी मृत्तिका है जो कि इस मरीचि पानी को आत्मसात् कर लेती है । वहाँ से जो यमुना निकलती है–वह अतएव 'कालिन्दी' कहलाती है । अपि च–चूँकि यह सूर्य्य के मरीचि-पानी से उत्पन्न होती है–इसीलिए इसको सूर्य्यपुत्री भी कहते हैं, अतएव यमुना का पानी अत्यन्त गरम प्रकृति वाला है ।

तो बस, अम्भः–मरीचिः–मरः और आपः–इन चार प्रकार के पानी में से सूर्य्य-किरणों में रहने वाला जो पानी है–वही **'मरीचि'** कहलाता है । यह पानी जैसे स्थूल पानी पीने का है–वैसा नहीं है । बस, इस मरीचि-पानी की ही तरंगें दिखलाई पड़ती हैं । तात्पर्य्य कहने का यही है कि यदि आँखें वहाँ पानी का प्रत्यक्ष करवाती है तो क्या यह मिथ्या है ? हर्गिज नहीं । वस्तुतः वहाँ मरीचि-पानी है ही । बस, इसी का प्रत्यय चक्षुरिन्द्रिय से होता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यद्वाप एताः प्रथिताश्चतुर्धा ह्यम्भो मरीचिर्मर आप इत्थम् ।
सूर्य्यांशुगास्तत्र मरीचयः स्युः पानाद्यनर्हा इह वीचयस्ताः" ॥५५॥

पानी में जैसे वृक्ष प्रतिबिम्बित होते हैं–उसी प्रकार जब मरीचि-पानी संघरूप से इकट्ठा हो जाता है तो इसमें भी उसी पानी की तरह वृक्षों का प्रतिबिम्ब पड़ने लगता है । इससे मानना पड़ता है कि अवश्य ही मरीचि नाम का पानी वहाँ पर है, अन्यथा प्रतिबिम्ब क्योंकर पड़ सकता था ? जब पानी है तो तरंग भी अवश्य ही होनी चाहिए । बस, तरङ्गायित इस मरीचिपानी को ही आँखें देखती हैं । अर्थात् यथार्थ में पानी ही को आँखें देखती हैं । इस प्रकार से इस विज्ञान को विना समझे जो मनुष्य चक्षुप्रामाण्यवाद का खण्डन करते हैं–वे सर्वथा भ्रान्त हैं, एवं दूसरों को भी वे भ्रम में डालना चाहते हैं । पूर्वोक्त वैज्ञानिक रहस्यों को पहचान कर कौन चक्षुप्रामाण्यवाद को स्वीकार करने के लिए तय्यार नहीं ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"जले यथा स्युः प्रतिबिम्बिता द्रुमास्तथेह च क्वापि भवन्ति कर्हिचित् ।
आपस्ततस्ता हि मरीचिसंज्ञका वीचिश्च तास्वक्षि यथार्थमीक्षते" ॥५६॥

वादी ने पूर्वपक्ष किया था कि जो आत्मा व्यापक माना जाता है–जिसके टुकड़े नहीं हो सकते हैं–उस अविच्छिन्न व्यापक आत्मा को जो आँखें प्रतिव्यक्ति भिन्न-भिन्न दिखलाती हैं–भला, क्या ऐसी आँखें प्रमाण मानी जा सकती हैं ? विवेक से मालूम किया जाता है कि बाल-वृद्ध-तरुण शरीरों के सर्वथा भिन्न-भिन्न होने पर भी आत्मा सब में एक ही है–जिसके कि आधार से शरीरभेद होने पर भी **'स एवायं'** प्रतीति होती है । तो अभेदवाद को जो कि सत्य है–हटाकर आँखें यदि भेदवाद की प्रतीति

करवाती हैं तो वे कथमपि प्रमाणकोटि के अन्तर्गत नहीं आ सकतीं।'[1]–इसी का उत्तर देते हैं–तुम आत्मैक्यहेतु देकर जो प्रत्यक्षप्रमाण्यवाद का खण्डन करना चाहते हो–यह कथमपि नहीं हो सकता। आत्मैक्य होने पर भी आँखें जिस भेदवाद को देखती हैं–उनकी अपेक्षा वह भेदवाद अवश्य ही सच्चा एवं व्यवहारमान्य है। आत्मा एक ही है, परन्तु उसके शरीर दिग्देशकालावच्छेदेन सर्वथा भिन्न-भिन्न हैं। आत्मा सर्वत्र व्यापकरूपेण एकस्वरूप से स्थित है। उस आत्मा के भिन्न-भिन्न शरीर हैं। भिन्न-भिन्न शरीरधारी उस आत्मा को तो चक्षुरिन्द्रिय एक ही देखती है एवं शरीरभेद से उसे अन्य-अन्य देखती है। तात्पर्य्य यही है कि व्यापक आत्मा में बीच-बीच में पानी के बुद्बुदों के माफिक शरीर खड़े हुए हैं। आत्मा निराकार है, अतएव शरीरों के मध्य में व्यापक आत्मा का तो प्रत्यक्ष हो नहीं सकता–होता है प्रत्यक्ष–शरीरों का ही। अतएव शरीरभेद से अर्थात् उपाधिभेद से चक्षुरिन्द्रिय एक ही आत्मा को भिन्न-भिन्न रूप से देखती है। यह उपाधि भेद दृष्टि कथमपि मिथ्या नहीं कही जा सकती। हमने बतला दिया है कि जैसा पदार्थ हो उसे उसी रूप में देखना ही आँखों की प्रमाणता है। बस, चूंकि भेद हैं, अतः यदि आँखें भेद देखती हैं तो क्या आँखों ने बुरा किया? इस प्रकार से आत्मैक्यहेतुवाद से प्रत्यक्षप्रमाण खण्डित न होकर उलटा मण्डित ही होता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"एकोऽयमात्मास्ति हि तच्छरीरं दिग्देशकालव्यतिरेकभिन्नम्।
तमात्मनस्त्वेकमथान्यमन्यं शरीरतः पश्यति तद्यथार्थम्" ॥५७॥

संसार के यावन्मात्रप्रत्ययों के बोध करवाने पर ही इन्द्रिएँ प्रमाण मानी जाएँ–यह कहाँ का तर्क है? अरे भाई! जिस विषय में जिस अंश में इन्द्रिय की शक्ति नियत है–यदि उस अंश में इन्द्रिय अपने स्वरूप से स्थित है तो वह उस अंश में प्रमाणभूत अवश्य ही मानी जाएगी। आँखों से स्वाद का प्रत्यक्ष नहीं होता–रसना से रूप का प्रत्यक्ष नहीं होता–श्रोत्र से गन्ध का प्रत्यक्ष नहीं होता तो क्या इससे इन्द्रिएँ अप्रमाण हो गई? क्या ऐसे हेतु देकर कोई इन्द्रिय प्रामाण्यवाद का खण्डन कर सकता है? हमारे खयाल से तो ऐसे हेतु देने वाला सिवाय उन्मत्तता के और किसी प्रमाणपत्र का अधिकारी नहीं हो सकता। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"न त्विन्द्रियं सर्वविधप्रतीतिप्रत्यायनादेव भवेत् प्रमाणम्।
यत्रास्य शक्तिर्नियतास्ति तावत्यर्थे स्थितं चेद् भवति प्रमाणम्" ॥५८॥

दोषवशात् यदि कहीं इन्द्रिय स्वविषयप्रत्यक्ष से स्खलित हो जाती है तो वहाँ उस प्रत्यक्ष का प्रतिबन्धक दोष मौजूद है। चन्द्रमा के अथवा मेघ के आवरण से सूर्य्य के भासित नहीं होने पर भी 'सूर्य्य में प्रकाश नहीं रहा'–क्या कोई यह कह सकता है? दोष के रहते हुए यदि विषय का प्रत्यक्ष

१–द्रष्टव्य–गुरुवर श्री ओझा जी कृत 'संशयतदुच्छेदवाद' द्वितीयकाण्ड प्रथमपर्व के पाँचवें सूत्र का २४वां श्लोक।

नहीं हुआ तो क्या चक्षुरिन्द्रिय प्रमाण नहीं रहा ? यदि मेघावरण से सूर्य्य को प्रकाशरहित माना जा सकता है तो ऐसी हालत में दोष रहते हुए विषयप्रत्यक्ष नहीं होने पर चक्षुरिन्द्रिय को भी अप्रमाण माना जा सकता । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"दोषात् क्वचित् प्रस्खलतीन्द्रियं चेत् दोषो हि तत्र प्रतिबन्धहेतुः ।
चन्द्राम्बुदाद्यावरणादभासेऽप्यभास्करं कः प्रतिपद्यतेऽर्कम्" ॥५९॥

सफेद शंख को पीलिए के दोष से आँखें पीला देखती हैं । रोगी रोगजन्यतिक्तता के दोष से मधुर अन्न को भी तिक्त ही समझने लगता है तो क्या इससे इन्द्रिएँ अप्रमाण हो गईं ? हम आपसे यह पूछते हैं कि यदि इन्द्रिएँ अप्रमाण ही हैं तो फिर पीलिए का एवं रोग का प्रत्यक्ष किसने करवाया ? पीलिया है एवं रोग है-इसका प्रत्यक्ष भी तो इन्द्रिएँ ही करवाती हैं । पीले काच में से यदि सूर्य्य-रश्मियों को अथवा और किसी वस्तु को देखा जाता है तो वह वस्तु पीली ही दिखलाई पड़ती है, तथैव हमारे चाक्षुषपुरुष के आगे काच के माफिक चार 'ताल' (आवरणक) लगे हुए हैं जो कि चक्षुस्ताल नाम से प्रसिद्ध हैं । रोग के कारण जब यह ताल पीले हो जाते हैं तो विभूतिसम्बन्धेन-स्वच्छ भी चक्षुकिरणें पीली होकर ही निकलती हैं । बस, इसीलिए शुक्ल पदार्थ पीला दिखलाई पड़ने लगता है । कहने का तात्पर्य्य यही है कि दोषहेतु देकर इन्द्रिय प्रमाणता का खण्डन नहीं किया जा सकता । स्व-स्वविषय-ग्रहण में अवश्य ही इन्द्रिएँ प्रमाण हैं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"शंखं सितं पीतमवैति दोषान्मिष्टान्नतिक्तत्वमवैति रुग्णः ।
सतोऽस्ति रोगस्य तु तत् प्रमाणं सुपीतकाचाश्रितपीतभावात्" ॥६०॥

॥ इति प्रत्यक्षप्रामाण्यसिद्धिः ॥

———

३–अथ मनःप्रामाण्यसिद्धिः ।

मनःप्रामाण्यसिद्धि—

पूर्व प्रकरण में इन्द्रियप्रामाण्य सिद्ध कर दिया गया है । चक्षुरिन्द्रिय को छोडकर बाकी की घ्राणरसनेन्द्रियादि इन्द्रियों में ज्यादा विवाद न था, विवाद था चक्षुरिन्द्रियों पर, अतएव पूर्व प्रकरण में उसी के विषय में ज्यादा विचार किया गया है । चक्षुप्रामाण्य बतलाते समय हमने कहा था कि "रज्जु यदि सर्प दीखता है--मरीचिका में यदि जलप्रतीति होती है–शुक्ति में यदि रजत का भ्रम होता है–स्थाणु में यदि पुरुष–प्रतीति होती है तो यह चक्षुरिन्द्रिय का कसूर नहीं है–उसका काम तो केवल मन के पास सामग्री उपस्थित कर देना मात्र है । अब वह वस्तु क्या है–घट है या पट है ? शुक्ति है या रजत

है ? स्थाणु है या पुरुष है ?-यह निर्धारण करना मन का काम है, अतः मन की त्रुटि का चक्षुरिन्द्रिय में समावेश कर इसकी प्रमाणता में बाधा डालना सर्वथा अनुचित है"। बस, इसी पर वादी पूर्वपक्ष कर बैठता है कि अच्छा हम मानते हैं कि चक्षुरिन्द्रिय तो प्रमाण है, परन्तु मन तो प्रमाण कथमपि नहीं हो सकता। क्योंकि चक्षु ने जिस सामग्री को उपस्थित किया था मन को चाहिए था कि ऊहापोह से वहाँ निश्चित ज्ञान करवाता। परन्तु जो मन रज्जु को सर्प बतलाता है-स्थाणु को पुरुष बतलाता है-शुक्ति को रजत बतलाता है-वह मन क्योंकर प्रमाण हो सकता है ? एक ही मन उसी वस्तु (रज्जु) को कभी ठीक (रज्जु करके ही) समझता है एवं कभी उसी को मिथ्या रूप से (सर्परूप से) देखने लगता है। इस प्रकार से संकल्पविकल्पात्मक यह मन एकान्ततः प्रमाण कैसे माना जा सकता है ? बस, जबकि मन निश्चयज्ञान करवाने में असमर्थ है तो यह बात स्वतः सिद्ध हो जाती है कि फिर जगत् में 'इदमित्थमेव' कहने लायक कोई है ही नहीं। बस, इसी आलम्बन का अवलम्बन कर हम **'सर्वं सन्दिग्धम्'**-यह अवश्य ही कह सकते हैं।[1]

इसी का उत्तर देते हैं—

हमने प्रमाण का लक्षण प्रमाजनकत्व माना है-**'प्रमाजनकत्वं प्रमाणत्वम्'**। प्रमा ज्ञान को कहते हैं। उपलब्धि और ज्ञान ये दोनों अनर्थान्तर हैं। अर्थात् उपलब्धि को ही ज्ञान कहते हैं तो इससे **'उपलब्धिजनकत्वं प्रमाणत्वं'** किवा **'ज्ञानजनकत्वं प्रमाणत्वं'**-यही फलितार्थ निकलता है। बस, यदि मन के द्वारा उपलब्धि हो जाती है-ज्ञान हो जाता है तो ऐसी हालत में अवश्य ही मन **'ज्ञानजनकत्वं प्रमाणत्वं'**-के अनुसार प्रमाणकोटि के अन्तर्गत आ जाता है। इसी अभिप्राय से कहते हैं—

जिस प्रकार से रूपाद्युपलब्धि के कारण इन्द्रिएँ प्रमाण होती हैं-तद्वत् उपलब्धि के कारण मन भी अवश्य ही प्रमाण है। हमने माना कि रज्जु, शुक्ति, स्थाणु-इत्यादि विषयों में कहीं-कहीं दोष के कारण मन अन्यथान्यथा प्रत्यय करवा देता है-अर्थात्-दोषवशात् सर्पादि का ग्रहण करवा देता है, परन्तु **'ग्रहण'** तो अवश्य ही करवाता है न। तो बस, जो मन ग्रहण करवाता है-उपलब्धि करवाता है-वह मन कैसे अप्रमाण कहा जा सकता है। सर्प को सर्प ही दिखलावे-रज्जु को रज्जु ही दिखलावे-तभी मन प्रमाण हो-यह आपको किसने कहा है ? **'प्रमाजनकत्वं प्रमाणत्वं'**-इसके अनुसार यदि मन ने उस विषय की 'उपलब्धि' करवा दी, चाहे वह सर्परूपा हो चाहे रज्जुरूपा हो-तो भी मन का अपना काम हो चुका। आपके हिसाब से यदि मन का कहना-सर्वथा एकान्ततः मिथ्या ही मान लिया जाना-ऐसा ही होगा जैसे कि कोई मनुष्य बोलता हुआ **'मन्मुखे जिह्वा नास्ति'**-यह कहे। हम आपसे पूछते हैं कि यह सच्चा है-यह झूँठा है-यह रज्जु है-यह सर्प है-इस साँच-झूँठ की प्रतीति किसने करवाई ? **'मन ने करवाई'**-इसके अलावा आप और कोई उत्तर नहीं दे सकते। तो भला, जो मन सच-झूँठ के निर्णय में प्रमाणभूत

१-द्रष्टव्य-गुरुवर श्री ओझा जी कृत 'संशयतदुच्छेदवाद' द्वितीयकाण्ड प्रथमपर्व के सातवें सूत्र के १४-१५ श्लोक।

है-जिस मन के बल पर रज्जु सर्प नहीं हो सकती-सर्प रज्जु नहीं हो सकता-यह विवेक करते हैं-भला, उस मन को अप्रमाण बतलाते हुए क्या आप वदतोव्याघात नहीं कर रहे हैं ? दोषवशात् मन ने रज्जु को सर्प समझ लिया तो क्या इससे मन अप्रमाण हो गया ? ऐसा है तो फिर मेघाच्छादन से जब सूर्य्य ढक लिया जाता है तो फिर सूर्य्य को प्रकाशरहित ही मान लेना चाहिए। अस्तु, हम ज्यादा विवाद नहीं करना चाहते, हमें इस विषय में सिर्फ इतना ही कहना है कि चाहे मन ने सर्प का ज्ञान करवाया हो-चाहे रज्जु का-यदि 'ज्ञान' का वह जनक है तो अवश्य ही मन प्रमाण है। वेद से ही उपलब्धि होती है। उपलब्धि को ही 'ज्ञान' कहते हैं तो बस, 'वेद' (**ज्ञान-उपलब्धिः**) '**वेदाः सत्यम्**'-इस श्रुति के अनुसार कभी त्रिकाल में भी मिथ्या नहीं हो सकता-ऐसी हालत में ज्ञान को उत्पन्न करने वाला मन क्योंकर प्रमाणकोटि के बाहर डाला जा सकता है ? प्रसङ्गागत किस मन से उपलब्धि होती है-यह और समझ लेना चाहिए। मन तीन प्रकार के होते हैं—१-श्वोवसीयस मन (अव्ययमन) आलम्बनस्वरूप, २-अनिन्द्रियमन (प्रज्ञानमन) एवं ३-इन्द्रियमन (सुख-दुःख-मोह का अनुभव करने वाला)। इन तीनों में से जो अनिन्द्रियमन है-वह तीन प्रकार का है-मन, चित्त, अहंकार। इस प्रकार से मन कुल पाँच प्रकार के समझने चाहिएँ। इनमें से जो इन्द्रियमन का संकल्पविकल्पात्मक 'मन' है-बस, प्रकृत में वही मन अभिप्रेत है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यथेन्द्रियं तद्वदिदं मनोपि प्रमाणमेवास्त्युपलब्धिहेतोः।
क्वचित्तु दोषादिदमन्यथार्थं गृह्णातु गृह्णन्न कथं प्रमाणम्" ॥६१॥

जिसको हमने उपलब्धि शब्द से कहा है-वह 'उपलब्धि' दो प्रकार की है। सत्तोपलब्धि एवं ज्ञानोपलब्धि। सत्ता से जिसकी उपलब्धि होती है-अर्थात् ज्ञान होता है-वह सत्तोपलब्धि कहलाती है एवं ज्ञान से जिस सत्ता की उपलब्धि होती है-उसे ज्ञानोपलब्धि कहते हैं। तात्पर्य्य यही है कि संसार में तीन जाति के पदार्थ हैं-सत्तासिद्ध, भातिसिद्ध, उभयसिद्ध। कितने ही पदार्थ तो ऐसे हैं-जिनकी सत्ता तो अवश्य है, परन्तु उनका भान नहीं होता-जैसे परलोक-आत्मा-सुख-दुःखादि। इनकी सत्ता अवश्य ही माननी पड़ती है, परन्तु है यह 'अभातिसिद्ध'। घटपटादिवत् हम इनका प्रत्यक्ष नहीं कर सकते एवं कितने ही पदार्थ ऐसे हैं कि जिनका भान तो अवश्य होता है, परन्तु उनकी सत्ता नहीं है। जैसे सामान्य, विशेष, उत्तर-दक्षिण, नीचा-ऊँचा, दूर-नजदीक। इन सबका हम व्यवहार करते हैं-अवश्य ही, इनका भान होता है, परन्तु घटपदादिवत् यदि कहीं इनकी सत्ता ढूंढने जाओ तो कभी नहीं मिलेगी। इसी प्रकार हरित-नीला-पीला-सुनहरी-इत्यादि जो रंग दीखते हैं-उनको भी भाति सिद्ध ही समझने चाहिए एवं कितने ही पदार्थ ऐसे हैं-जिनका भान भी होता है एवं जिनकी सत्ता भी है। जैसे घटपटादि। बस, अखिल विश्व में ये तीन ही जाति के पदार्थ हैं। बतलाना हमें यही है कि जो सत्ता सिद्ध पदार्थ हैं-वे तो 'हैं'-इसलिए उपलब्ध होते हैं-अर्थात् सत्ता से उनकी उपलब्धि (ज्ञान) होती है-**अस्ति-अतो-ज्ञायते**'। बस, इसी को सत्तोपलब्धि कहते हैं एवं सुख-दुःखादि जाने जाते हैं-इसलिए हैं। अर्थात्-यद्यपि घटपटादिवत् बाहर उनकी सत्ता नहीं है-तथापि उनका ज्ञान हमें अवश्य होता है-बस, इसलिए इस उपलब्धि को '**ज्ञानोपलब्धि**' कहते हैं। '**ज्ञायते-अतः-अस्ति**'। उन भातिसिद्ध पदार्थों की सत्ता ज्ञान ही में रहती

है। मिट्टी की ही सत्ता को लेकर जैसे घटादि सत्तावान् हो जाते हैं, तद्वत् भातिसिद्ध पदार्थ ज्ञान की सत्ता से ही सत्ता वाले प्रतीत होते हैं। यहाँ तक तो सत्ता और ज्ञान को अलग-अलग बतलाया है, परन्तु विचार करने से जरा और भी आगे बढने से यह द्वैतभाव हट जाता है–जैसे सत्ता में चूंकि सत्ता नहीं रहती–इसलिए 'सत्ता' सर्वथा असत् पदार्थ है–अर्थात् भातिसिद्ध पदार्थ है। इसकी उपलब्धि ज्ञान से ही होती है–सत्ता का प्रत्यय 'ज्ञान' से ही होता है, अतः सत्ता के विषय में **'ज्ञायते-अतः-अस्ति'**–यही कहना पड़ेगा। ऐसी हालत में 'सत्ता' का भातिसिद्धत्व ही सिद्ध हो जाता है। एवमेव ज्ञान कहते हैं–बुद्धि को, बुद्धि को ही कहते हैं–गुण। गुण में गुण रहता नहीं। अतः ज्ञान के ज्ञान के लिए सत्ता की अपेक्षा होती है। ज्ञान के ज्ञान के लिए–**'अस्ति-अतो-ज्ञायते'**–यही कहना पड़ेगा। इस प्रकार से ज्ञान की सत्ता 'सत्ता' (अस्ति) से है एवं सत्ता की 'सत्ता' ज्ञान (ज्ञायते) से है। दोनों परस्पर अन्योन्याश्रित हैं। यह पार्ट सत्ता का है एवं यह पार्ट ज्ञान का है–यह विभाग कदापि नहीं किया जा सकता। इसीलिए श्रुति कहती है कि–**'अस्तीति ब्रुवतोऽन्यत्र कथं तदुपलभ्यते'**।[1] अर्थात् अस्ति ही तो उपलब्धि है। अर्थात् परमार्थकोटि में ज्ञान और सत्ता एक ही तो वस्तु हैं।

अस्तु, प्रकृत में हमें यही बतलाना है कि यह उपलब्धि भातिसिद्ध और सत्तासिद्ध पदार्थों के भेद होने से दो प्रकार की हो जाती है। एक सत्तोपलब्धि एवं एक ज्ञानोपलब्धि। बस, इसी अभिप्राय को लेकर कहा जाता है–इस संसार में हमें उपलब्धि दो प्रकार की उपलब्ध होती है–सत्तावान् पदार्थ का जो ज्ञान है–ऐसी एक तो सत्तोपलब्धि एव ज्ञात पदार्थ की सत्ता की जो उपलब्धि है–ऐसी ज्ञानोपलब्धि। चाहे ज्ञानोपलब्धि हो अथवा सत्तोपलब्धि हो–दोनों ही उपलब्धि 'ज्ञान' हैं। उपलब्धि वेद से होती है। वेद सत्य है। तो बस, जिसकी उपलब्धि होती है–उसे मैं अवश्य ही सत्य समझने के लिए तय्यार हूँ। चूंकि मन इस उपलब्धि का कारण है–अवश्य ही उसे उस पदार्थ का बोध होता है, अतः अवश्य ही मन प्रमाण है। तो बस, **उपलब्धिर्वै वेदः**–यह सिद्धान्त है। **वेदाः सत्यम्**–इस श्रुति-वाक्य से वेद सत्य ही है। ऐसी हालत में मन यदि उपलब्धि का जनक है–तो फिर प्रामाण्यकोटि से इसे कथमपि नहीं हटाया जा सकता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सत्तावतो ज्ञानमिहोपलब्धिर्ज्ञातस्य सत्ताप्युपलब्धिरन्या।
यस्योपलब्धिस्तदवैमि सत्यं सत्यं यतो बुद्ध्यति तत् प्रमाणम्" ॥६२॥

दृष्टि कुल तीन प्रकार की होती हैं–१–प्रातिभासिकी दृष्टि, २–व्यावहारिकी दृष्टि, ३–पारमार्थिकी दृष्टि। इन तीनों से तीन प्रकार के मार्ग कायम हो जाते हैं। रज्जु को सर्प समझना यह प्रातिभासिकी दृष्टि है–रज्जु को रज्जु ही समझना–यह व्यवहारिकी दृष्टि है एवं रज्जु को ब्रह्म समझना–यह पारमार्थिकीदृष्टि है। वादी ने मन को जो अप्रमाण बतलाया–वह व्यवहारकोटि में ही समझना चाहिए। व्यवहारकोटि में प्रामाण्य-अप्रमाण्य की व्यवस्था निम्नलिखित प्रकार से बन जाती है–जिस पदार्थ की

१–कठोप० २।२।१२।

सत्ता है–यदि उसी का ज्ञान होता है तो व्यवहारकोटि में–यह ज्ञान 'प्रमाणभूत' किंवा 'सत्य' माना जाता है। अर्थात् यदि रज्जु की ही सत्ता है एवं रज्जु ही का ज्ञान है जो इस सत्ता-ज्ञान के सामानाधिकरण्य को ही व्यवहार में 'सत्यज्ञान' कहेंगे एवं सत्ता है–किसी दूसरे की एवं ज्ञान है–किसी और ही का–तो बस, वह ज्ञान मिथ्या ज्ञान कहलाएगा। यदि रज्जु की तो सत्ता है–परन्तु ज्ञान हो रहा है–सर्प का, तो बस, इस सत्ता-ज्ञान के वैयधिकरण्य को ही व्यवहारकोटि में 'मिथ्याज्ञान' कहते हैं। इस प्रकार से लोक में व्यावहारिकमार्ग में सत्ताज्ञानसामानाधिकरण्येन वैयधिकरण्येन सत्य-मिथ्या की प्रमाण-अप्रमाण की व्यवस्था व्यवस्थित है। क्योंकि यदि व्यवहार-कोटि में इस व्यवस्था को न माना जाय तो लोकोक्त संसार का स्वरूप ही उच्छिन्न हो जाए। भात में विष मिला हुआ है–अतएव वह त्याज्य है। क्या वस्तुतः भात वहाँ नहीं है ? है, अवश्य है। तथापि लोक यात्रानिर्वाह के लिए उसे व्यवहार मार्ग में छोडना पड़ता है। विषसंपृक्त भात में भातत्व अब भी अक्षुण्ण है–तथापि उसे छोडना पड़ता है। बस, तथैव व्यवहार में ज्ञान अज्ञान से आवृत रहता है, अतएव उसे छाँटना पड़ता है। क्या अज्ञान के साथ रहने वाला 'ज्ञान' अपने स्वरूप से 'ज्ञान' नहीं है ? पानी में पचास तरह के रंग डाल दिए तो क्या पानी अपने प्रातिस्विकस्वरूप से पानी नहीं रहा ? अवश्य रहा और रहेगा। तो बस, आपका प्रमाण अप्रमाणदोष बतलाना व्यवहारकोटि में लागू हो सकता है। क्योंकि उसी में प्रमाणाप्रमाण की व्यवस्था है। किन्तु परमार्थकोटि में आपकी स्वीकृत व्यवस्था से दूसरी ही व्यवस्था व्यवस्थित है। उस कोटि में अवश्य हर हालत में मन प्रमाण ही है। क्योंकि मन ज्ञान को उत्पन्न कर रहा है। इस प्रकार से ज्ञान को उत्पन्न करता हुआ मन अवश्य ही प्रमाणभूत है। अब जिसका ज्ञान हो रहा है–उसकी सत्ता है या नहीं–इसके खोज करने की पारमार्थिक कोटि में कोई आवश्यकता नहीं है। चाहे रज्जु की सत्ता हो एवं ज्ञान सर्प का हुआ हो–इससे हमें बहस नहीं। यदि ज्ञान हुआ है तो मन अवश्य ही प्रमाण है–क्योंकि **'ज्ञानजनकत्वं प्रमाणत्वम्'** ही तो प्रमाण का लक्षण है। विषय दुष्ट हैं–इससे सदा प्रकाशस्वरूप असंग ज्ञान दूषित हो गया–यह कौन मान सकता है ? हाँ विषय यदि ज्ञान का पदार्थतावच्छेदक होता अर्थात् विषय ज्ञान के स्वरूप में प्रविष्ट होता तो अवश्य ही ऐसे मौके पर मन अप्रमाण हो जाता। परन्तु ज्ञान और विषय में तो रात-दिन का फर्क है। ज्ञान सत्यस्वरूप है। बडे आश्चर्य्य की बात है–कि मन से ज्ञान होता है यह भी कहते जाते हो और साथ ही में 'झूँठा होता है–यह भी कहते जाते हो। क्या प्रकाश लाख अन्धकार से आवृत हो जाने पर भी स्व-स्वरूप को छोड सकता है ? कभी नहीं। तो बस चूंकि ज्ञान प्रकाशस्वरूप है। लाख विषयसंसर्ग से भी उसका सत्यत्व हट नहीं सकता। ऐसी हालत में सत्यस्वरूप ज्ञान का जनक मन क्योंकर अप्रमाण कहा जा सकता है ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"एतत् प्रमाणं व्यवहारक्लृप्तं किन्तु प्रमाणं परमार्थतोऽन्यत्।
ज्ञानं वितन्वद्धि मनः प्रमाणं सत्ताप्यसत्तापि न तत्र हेतुः" ॥६३॥

इन्द्रिएँ जैसी सामग्री को मन के पास ले जाती हैं–मन उस सामग्री को प्रकाशितमात्र कर देता है। जैसे आते हुए प्रतिबिम्ब का फोटू आँख अपने ऊपर उतार लेता है एवं उसे यह वस्तु क्या है–इसका

पता नहीं रहता, तद्वत् उस आई हुई वस्तु को मन प्रकाशितमात्र कर देता है । अब यदि अवग्रहदोष से वह प्रतिबिम्ब ही दूषित हो जाएगा तो इसमें मन का क्या अपराध है ? चाहे आनेवाली सामग्री दोषयुक्त हो अथवा दोषरहित हो–यदि मन ने उसको प्रकाशित कर दिया (जैसा कि स्वरूप उस वस्तु का है) तो मन का काम हो चुका । यह सर्प है या रज्जु–इससे मन का क्या सम्बन्ध ? आने वाले विषय का यदि मन ने स्वरूप दिखला दिया तो बस, मन प्रमाण हो चुका । इसी अभिप्राय को लेकर कहते हैं–यदि मन का काम सिर्फ वस्तु का प्रकाशित करना मात्र ही है अर्थात् मन वस्तु के प्रकाशमात्र के लिए ही यदि है तो **'घटोऽस्ति'**–इत्याकारक प्रकाश को उत्पन्न करता हुआ मन अवश्य ही प्रमाणकोटि के अन्तर्गत आ जाता है । मन द्वारा प्रकाशित ज्ञान यदि विषय दोष से दुष्ट है तो हुआ करो । तथापि ज्ञानांश के लिहाज से इस मन की प्रामाण्यता अक्षुण्णरूप से अब भी बनी ही हुई है । अर्थात् माना कि पुरोऽवस्थित रज्जु 'रज्जु' ही है, सर्प नहीं है, परन्तु ज्ञान सर्प का ही हो रहा है । तथापि सर्प के ज्ञान में जो ज्ञानांश है–उसको मिथ्या कैसे कहा जा सकता है ? क्या विषसंपृक्तान्न को 'अन्न' नहीं कहा जाता ? क्या रंग मिले हुए पानी को 'पानी' नहीं कहा जा सकता ? शरीरोपाधिविशिष्ट आत्मा को 'आत्मा' नहीं कहा जा सकता ? पानी से खाली घड़ा 'घड़ा' नहीं कहा जा सकता ? अवश्य ही कहा जा सकता है एवं कहा जाता है । तो बस, उस सर्पज्ञान में ज्ञान का अंश आज भी अपने स्वरूप से स्वतः प्रकाशी ही है । तात्पर्य्य यही है कि चाहे ज्ञानस्थित विषय दुष्ट हो तथापि ज्ञान तो अवश्य ही सत्य है । तो बस, यदि मन ने ज्ञान करवा दिया–उपलब्धि करवा दी तो फिर मनःप्रामाण्यवाद को कौन काट सकता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है––

"मनः प्रकाशाय नियुज्यते चेत् तत् स्यात् प्रकाशं जनयत् प्रमाणम् ।
ज्ञानं तु दुष्टं यदि दोषयोगात् प्रामाण्यमक्षुण्णममुष्य तर्हि" ॥६४॥

जिस मन को हमने प्रमाण बतलाया है–व्यावहारिक मार्ग में दोषवशात् कहीं अप्रमाण हो जाता है । दोष के रास्ते कुल तीन ही हैं । विषयप्रत्यक्ष में तीन सामग्रिएँ उपस्थित रहती हैं–ज्ञाता, ज्ञेय, ज्ञान । सर्वप्रथम हमारी चक्षुरिन्द्रिय के ऊपर पुरोदृश्यमान वस्तु का (प्रतिफलित सूर्य्यकिरणों का) फोटू खिचता है । बस, इस पहली क्रिया को 'अवग्रह' कहते हैं । तदनन्तर चक्षु द्वारा लाई गई उस सामग्री पर मन अपना व्यापार 'ईहात्मक' (ऊहापोहात्मक) व्यापार करता है । इस ईहा में कुल १३ कोटिएँ हैं । जब संकल्प-विकल्प द्वारा मन अपना निश्चय प्रकट कर चुकता है तो तदनन्तर मस्तिष्क में बैठा हुआ विज्ञान **'अयं घटः'**–इत्याकारक अवायात्मक (निश्चयात्मक) ज्ञान करवा देता है । मन हृदय में रहता है एवं विज्ञान मस्तिष्क में रहता है । हृदय इसकी (मन की) केन्द्र बिन्दु समझनी चाहिए । इस केन्द्र को अवलम्बित कर यह प्रज्ञामन **'आलोमभ्य आनखाग्रेभ्यः'**–तक व्याप्त रहता है । तात्पर्य्य कहने का यही है कि विषय प्रत्यक्ष में पहले अवग्रहात्मक इन्द्रिय का व्यापार होता है–तदनन्तर ईहात्मक मन का व्यापार होता है–तदनन्तर अवायात्मिका बुद्धि से **'इदमित्थमेव'**–इत्याकारक निश्चित ज्ञान हो जाता है । इस प्रकार से विषयप्रत्यक्ष में–इन्द्रिय, मन, और विज्ञान–ये तीन साधन होते हैं । तीनों के अवग्रह, ईहा, अवाय–इन तीन व्यापारों से निश्चयात्मक ज्ञान होता है । बस, ये तीन ही दोष के प्रधान-

मार्ग हैं। यदि इन्द्रिय में किसी प्रकार का दोष (पीलिया वगैरह) संलग्न रहता है तो उससे तो अवग्रह में अप्रमाणता आती है। जैसे यदि किसी की आँख पीलिए रोग से ग्रस्त है तो सफेद शङ्ख की सफेद किरणों का प्रतिबिम्ब भी चक्षुस्तालों के पीत रहने से पीत ही दिखला देगा। यह तो हुई–'अवग्रह' की अप्रमाणता। एवमेव यदि किसी के मन में दोष है–अर्थात् यदि दोषवशात् किसी का मन डावांडोल हो रहा है–तो उससे 'ईहा में' अप्रमाणता आती है। अथवा जो मनस्वी नहीं है–उनके ईहाव्यापर में त्रुटि आ जाती है। उदाहरणार्थ चन्द्रमा को यद्यपि एक मनुष्य जैसा है वैसा ही देख रहा है–इस प्रकार से अवग्रह उसका निर्दुष्ट है, तथापि मन के व्यवसायमान्द्य से वह चन्द्रमा की कालिमा के लिए "इसमें रात का अन्धकार घुस पड़ा"–यह कह बैठता है। बस, उसका यह कहना अप्रमाण माना जाएगा। क्यों कि वह मनस्वी नहीं है। उसके मन में विवेक करने की पूरी शक्ति नहीं है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"प्रमाणमेव व्यवहारकल्पे दोषात् कुतश्चिन्मतमप्रमाणम्।
अवग्रहे त्विन्द्रियदोषतोऽस्त्यप्रमाणमीहासु मनःस्थदोषात्" ॥६५॥

एवमेव इन्द्रिय और मन के ठीक रहने पर भी जिसका विज्ञानात्मा दोषयुक्त रहता है। अर्थात् विद्या से जिसने विज्ञान-सम्पत्ति को नहीं बढाया है–उससे अवगम में दोष आता है। बस, इससे निश्चयात्मक ज्ञान अप्रमाण कोटि में आ जाता है। उदाहरणार्थ–एक मनुष्य विमान को अच्छी तरह से जैसा कि वह है–देख भी लेता है एवं मन भी विमान इतना बडा है–इतना भारी है–इत्यादि अपना काम कर लेता है–तथापि यदि विज्ञानात्मा कमजोर है तो वह मनुष्य 'यह कैसे बना'–यह जानने में सर्वथा असमर्थ रहता है। तो बस, इस प्रकार से दोष के द्वार अवग्रह, ईहा और अवाय– ये तीन ही समझने चाहिएँ। इन तीनों में से यदि एक भी दूषित हो जाता है तो तीनों के तीनों उस दोष से दूषित हो जाते हैं। क्यों कि वह दोष तीनों में ही अन्वित हो जाता। यदि इन्द्रिय में कुछ दोष रहता है, अर्थात् अवगम में कुछ दोष रहता है तो तीनों के तीनों ही दुष्ट हो जाते हैं। इस प्रकार से इन तीनों (अवग्रह-ईहा-अवाय) के मेल से उत्पन्न जो ज्ञान है–उपलब्धि है–वह दोषात् अप्रमाणभूता हो जाती है। दोषदुष्टता से सत्ता और किसी की (रज्जु की) रहती है एवं प्रत्यय और किसी (सर्प) का होता है। बस, व्यवहार मार्ग में इसी भित्ति पर प्रमाण, अप्रमाण की व्यवस्था कायम की जाती है–जैसा कि हम प्रारम्भ से बतला आए हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है —

"स्यादात्मदोषेऽवगमोऽप्रमाणं तेषामथैकस्य च दूषितत्वे।
त्रयं भवेद्दूषितमन्वितत्वाज्ज्ञानं त्रिभिस्तत्कृतमप्रमाणम्" ॥६६॥

यदि चक्षुरिन्द्रिय में कुछ दोष रहता है तो दोषवशात् दोषयुक्त ही वस्तुप्रतिबिम्ब प्रतिबिम्बित होता है। इस प्रकार से दोषमिश्रित अवग्रह (सामग्री) को प्राप्त कर मन उस दुष्ट सामग्री पर ही अपना संकल्प-विकल्पात्मक व्यापार करना शुरू करता है। चूंकि सामग्री दुष्टा है–दोषयुक्ता है, अतः मन का

ईहा व्यापार भी दोषयुक्त ही होता है। चूँकि मन की ईहा सामग्री को ही विज्ञान (बुद्धि) ग्रहण करता है एवं वह है–दोषयुक्ता, अतः दोषयुक्ता ईहा को अपने में प्राप्त कर दोषयुक्त ही अवाय को उत्पन्न करता है। अर्थात् ईहा दोष से अवाय (पार्ष्टिज्ञान) भी दोषयुक्त ही होता है। प्रकृत में बतलाना हमें यही है कि इन्द्रिएँ वस्तुतः सूर्य्यवत् प्रकाशी हैं–दोषवशात् इनमें दुष्टता का प्रवेश हुआ है। दोष के कारण अन्यथान्यथा प्रत्यक्ष हुआ है–वस्तुतः इन्द्रिय-मन-विज्ञान प्रातिस्विकरूपेण आज भी सर्वथा शुद्ध, अतएव प्रमाणभूत हैं। अन्धकार में रखी हुई वस्तु नहीं दीखती–इससे क्या आखों की प्रमाणता नष्ट हो गई? अन्धकार प्रयुक्त दोष को दीपक से हटा दो अभी वस्तु दीखने लगेगी। मेघ का आवरण आ गया, अतः सूर्य्य में प्रकाश नहीं है–यह कौन मान सकता है? इतना ही नहीं–अपि, तु हम तो यह भी कहते हैं कि आँखों ने न किया सही अन्धकारस्थित वस्तु का प्रत्यक्ष, परन्तु 'अन्धकार है'–इसमें तो आँखे ही प्रमाण हैं। यदि आँखें न होती तो अन्धकार में क्या प्रमाण था? इस प्रकार से दोष हेतु से मनःप्रामाण्यवाद कदापि नहीं काटा जा सकता। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"दोषान्वितावग्रहमाप्य दुष्टामोहां मनो वर्तयतेऽथ दुष्टा।
ईहात्मनि प्राप्य तनोति दुष्टं ह्यवायमित्थं परतोऽन्यथात्वम्" ॥६७॥

बतलाना हमें यही है कि दोष के प्रवेश से इन्द्रिएँ अप्रमाणकोटि के अन्तर्गत हो जाती हैं–यह जो कहना है अर्थात् दोषहेतु से जो इन्द्रियादि में अप्रामाण्य-प्रमाण्य की व्यवस्था कायम की जाती है–लोक में ही व्यवस्थित समझनी चाहिए। अर्थात् व्यवहारकोटि के लिए ही पूर्वोक्त प्रामाण्याप्रामाण्यव्यवस्था लागू होती है। परन्तु यदि पारमार्थिकी दृष्टि से विचार किया जाता है तो फिर स्व-स्वरूप से इन्द्रिएँ अवश्य ही 'प्रमाणभूता' मानी जाती हैं। दोष युक्त होने पर भी ज्ञान अवश्य ही अपने स्वरूप से प्रमाण है–यह कौन नहीं मानेगा? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"इत्थं व्यवस्थां कुरुते प्रमाणाप्रमाणयोर्यद्व्यवहारतस्तत्।
लोके नियुक्तं परमार्थतस्तु ज्ञानं प्रमाणं हि सदा स्वरूपात्" ॥६८॥

बच्चे का और पशुओं का जो ज्ञान है–वह अवग्रहादि में सामग्री के अभाव से अधूरा ही रहता है। अर्थात् संसार के पदार्थों का ज्ञान पशु और बच्चों को यथार्थरूप से पूर्णतया कभी हो ही नहीं सकता है। क्योंकि चक्षुरिन्द्रिय द्वारा जितनी सामग्री ज्ञानपूर्णता के लिए उनके पास आनी चाहिए थी–वह कभी भी नहीं आती है। तो बस, चूँकि सामग्री पूरी नहीं आती, अतः उनका ज्ञान सदा 'अपूर्ण' (अधूरा) ही रहता है। उनका जो वह ज्ञान है–वह किसी रोगजन्यदोष से अथवा अतिदूर अतिसामीप्यादि प्रतिबन्धकों के रहने से–अपूर्ण ही रहता है। जाने दो शिशु और पशु की बात, हम तो यहाँ तक कहने का भी साहस करते हैं कि संसार के यच्चयावत् प्राणिमात्र का ज्ञान कभी पूर्ण हो ही नहीं सकता। हजार कोशिश करने पर भी अनिर्वचनीय तत्त्व अनिर्वचनीय ही रहेगा। हजार कोशिश करने पर भी सृष्टच्युत्पत्ति के विषय में 'इदमित्थमेव' करके हर्गिज नहीं कहा जा सकता है। यहाँ तक कि जो सबका

अधिष्ठाता परमेश्वर है–वह भी इस रहस्य को जानता है या नहीं ? इसमें सन्देह है । इसी ज्ञानापूर्णत्व का प्रतिपादन करती हुई भगवती श्रुति कहती है—

"को अद्धा वेद क इह प्र वोचत्कुत आजाता कुत इयं विसृष्टिः ।
अर्वाग्देवा अस्य विसर्जनेनाथा को वेद यत आबभूव ।।
इयं विसृष्टिर्यत आबभूव यदि वा दधे यदि वा न ।
यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन्त्सो अङ्ग वेद यदि वा न वेद" ।।[1]

तात्पर्य्य यही है कि यच्चयावत् प्राणिमात्र का ज्ञान अधूरा ही रहता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"शिशोः पशोर्ज्ञानमवग्रहादौ सामग्र्यभावात्तु भवत्यपूर्णम् ।
दोषादपूर्णं प्रतिबन्धतःस्यात् ज्ञानं तदत्राखिलमस्त्यपूर्णम्" ।।६९।।

आपने मनप्रमाण में दोष देते हुए कहा था कि "जो मन पूरा ज्ञान नहीं करवा सकता–जो मन रज्जु को सर्प दिखला रहा है–वह प्रमाण नहीं माना जा सकता"–इससे पूर्णज्ञान ही चूंकि प्रमा का जनक है–अतः वही प्रमाण है–यही बात आपके मतानुसार सिद्ध होती है । इस प्रकार से यदि अपूर्ण ज्ञान सर्वथा अप्रमाण ही है तो फिर सारा विश्वप्रपञ्च ही अप्रमाणग्रस्त मानना पड़ेगा । क्योंकि विश्व में किसी का भी ज्ञान पूर्ण नहीं है । सारे के सारे ज्ञान अधूरे हैं एवं दोषयुक्त हैं । इसी अभिप्राय को लेकर भगवान् कहते हैं—

"सर्वारम्भा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृताः" ।।[2]

अग्नि जैसे विना धूआं के नहीं रहता तद्वत् कोई भी कार्य, कोई की ज्ञान दोषरहित नहीं हो सकता । परन्तु एतावता आप सबको ही अप्रमाण एवं मिथ्या नहीं बतलाते । हम पूछते हैं–जबकि सब ज्ञान दोष से ही आवृत हैं तो फिर ज्ञान ज्ञान में आप का यह पक्षपात क्यों ? क्यों नहीं–सारे ही ज्ञान आप मिथ्या मानते ? इस प्रकार से जबकि आप संसार में 'सत्य' भी कोई वस्तु समझते हैं तो अगत्या मन को प्रमाण मानना ही पड़ेगा । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"स्यादप्रमाणं यदि चेदपूर्णं तर्ह्य प्रमाणं प्रभवेत् समस्तम् ।
सर्वं ह्यपूर्णं च सदोषमेतन्नास्त्यप्रमाणं न ततोऽनृतं वा" ।।७०।।

१–ऋग्वेद मं० १०।१२९।६-७ । २–गीता १८।४८ ।

हमने माना कि मानस ज्ञान अपूर्ण है । तथापि उस में जो ज्ञान ज्ञान का हिस्सा है–उपलब्धि अंश है–वह तो अवश्य प्रमाण है ही । दो कढ़ावे पानी में एक मुट्ठी डाला गया जो मधु (बूरा) है–तो उस बूरे से यदि पानी मीठा नहीं हुआ तो क्या इससे 'बूरा मीठा नहीं होता'–यह मान लिया जाता है ? हर्गिज नहीं । तो बस, जिस प्रकार से १० मन पानी में गिरा हुआ एक मुट्ठी भर बूरा भी स्वरूप से मीठा ही होता है–तद्वत् अधिक दोष मात्रा के रहने पर भी ज्ञान स्व-स्वरूप से अवश्य ही प्रमाण है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अपूर्णतायामपि यावदस्ति ज्ञानं ध्रुवं तावदिह प्रमाणम् ।
अत्यल्पमध्वक्तमनल्पमम्भो मिष्टं न चेत् तन्मधुनास्त्यमिष्टम्" ।।७१।।

तुमने पीतदोष को देकर इन्द्रिय को अप्राणग्रस्त बतलाना चाहा था–परन्तु इस हेतु से भी आँखों की अप्रमाणता सिद्ध नहीं की जा सकती । हमने माना कि शंख सफेद ही है–तथापि अर्थात् शुक्ल शंख के पीले होने का ज्ञान होने पर भी उस पीतता को देखकर आँखें पित्त रोग में ही प्रमाणभूत बन जाती हैं । यदि आँखें प्रमाणभूत नहीं होती तो फिर पीलिए रोग का ज्ञान किससे होता ? जरा यह तो कृपा कर बतलाइए ? भला, जो आँखें पीतरोग का 'ज्ञान' करवाती हैं एवं इस ज्ञान से शरीर रक्षा करती हैं–भला वें आँखें क्या प्रमाण भूत नहीं हैं ? हमने माना कि शंख पीला नहीं है तो इसमें आँखों का क्या दोष है ? जिस उपाय से वह पीलिया रोग हटे–वैसा उपाय करो एवं जिस उपाय से पूर्ण ज्ञान हो ऐसा उपाय करो । उपाय करते नहीं हो अपि तु, आँखों पर दोष लगाते हो, जिन्होंने कि रोग से तुम्हें सावधान कर दिया है । अन्धकार में रखा हुआ घड़ा नहीं दीखता–इससे आँख का प्रामाण्य जाता रहा । वाह भाई ! वाह !! खूब अप्रामाण्यवाद का स्थापन किया ! यदि आपको घड़ा नहीं दीखता है तो प्रकाशसामग्री लाईए–देखिए, घट का प्रत्यक्ष होता है या नहीं । तो बस, अन्त में हमें यही कहना है कि मन से चूँकि उपलब्धि (ज्ञान) होती है, अतः मन अवश्य ही 'प्रमाण' है । इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"तत् पीतशंखावगमेऽपि पीतं दृष्ट्वाऽक्षि पित्ते भवति प्रमाणम् ।
निवर्तयेद्दोषमथ प्रपूर्णं ज्ञानं यथा स्यात्तदिह प्रकुर्य्यात्" ।।७२।।

ज्ञान और सत्ता ये दोनों ही उपलब्धिस्वरूप हैं । अर्थात् सत्तोपलब्धि एवं ज्ञानोपलब्धि भेद से उपलब्धि दो प्रकार की है । उसी को हमने वित्ति (लाभप्राप्ति) कहा है । उसी वित्ति को वेद बतलाया गया है । वेद अवश्य ही प्रमाणभूत हैं । बाहर विषय रहे या न रहे, बाहर सर्प रहे या न रहे हमें इससे कोई बहस नहीं । हमारा प्रयोजन तो उस 'ज्ञान से है' जो कि पुरोऽवस्थित विषय के साथ आया है । बस, वह ज्ञान ही प्रमाणस्वरूप है । चूँकि मन ज्ञान का जनक है, अतः वह अवश्य ही प्रमाण है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"ज्ञानं च सत्तेत्युपलब्धिरूपे सा वित्तिरुक्ता स च वेद उक्तः ।
वेदाः प्रमाणं बहिरस्तु मा वा सतोऽसतो ज्ञानमिहास्ति रूपम्" ॥७३॥

॥ इति अप्रामाण्यवादप्रतिवादो द्वितीयखण्डः ॥

२

अथ

विशिष्टाद्वैतविज्ञानं नाम विशिष्टत्रिसत्योपनिषत् (पञ्चखण्डा)

प्रथमं पर्व

तत्रादौ

जीवजगत्संशयवादप्रतिवादस्तृतीयखण्डः

३

संशयतदुच्छेदवादमूलसंस्कृतपाठः —

अथ जीवजगत्संशयवादप्रतिवादस्तृतीयः खण्डः

१—तत्त्वदर्शनसन्दर्भक्रमः ।

असद्धि तत्त्वं किमपीदमस्मादसत् समस्तं जगदुद्बभूव ।
प्रवाहि कर्म्मास्थिरमस्त्यचित् तच्चैतन्यमप्यस्ति हि कर्मरूपम् ।।१।।

इत्येक आहुः श्रमणाः परे तु प्राहुर्जगत् सर्वमिदं सदस्ति ।
तन्मूलमेतद्धि भवेदतः सा प्रवाहनित्या प्रकृतिः सती स्यात् ।।२।।

द्रव्यं विशिष्टं तु गुणक्रियाभ्यां सत् तस्य सामान्यविशेषरूपा ।
सत्ता तया यत् समवेतरूपं द्रव्यं ततः कार्य्यमिदं जगत् सत् ।।३।।

वैशेषिको वाद इति द्वितीयस्तत्राचिदेवास्त्यखिलं पृथग्वत् ।
गुणैस्तु बुद्धयादिभिरस्त्यचिद्भिर्द्रव्यं विशिष्टं खलु चेतनात्मा ।।४।।

तृतीयवादः पुनरत्र सांख्यो द्वे तत्र तत्त्वे चिदचित्स्वरूपे ।
अचिज्जगद् व्यक्तमभूदचित्तोऽव्यक्तादियं चित् पुनरस्य भोक्त्री ।।५।।

पश्यन्ति न त्वीश्वरमत्र वादे सर्वं प्रकृत्यैव जगद्विधानम् ।
योगात्मकः कर्म्मविशेष एवोपास्तिर्न चेशः फलदः कृपातः ।।६।।

वादास्त्रयस्तत्त्वविदां स्युरित्थं तैर्द्रष्टृभिः साधु निरूपितास्ते ।
वेद्यास्तदुक्तयैव पृथक्-पृथक् ते वादं चतुर्थं तु वयं वदामः ।।७।।

अचिच्च चिच्चास्ति तथेश्वरश्च त्रितत्त्वमेतद् भवति त्रिसत्यम् ।
अचिच्चिदीशानविशिष्टरूपं ब्रह्मास्ति तज्जं जगदप्यनन्यत् ।।८।।

पश्याम इत्थं, तदिदं विशिष्टत्रिसत्यवादं सुनिरूपयामः ।
अस्तीश्वरो नः शरणं विशेषात् तद्दर्शनायैव तु नः प्रयत्नः ।।९।।

२—ज्ञानौपयिकजीवसिद्धिः ।।१।।

यदेतदाभाति निगूहितुं तन्न शक्यते स्वानुभवैकमानात् ।
संभाव्यते नैतदमूलमस्य क्वान्यत्र मूलं वद मद्विना स्यात् ।।१।।

लोके यथा वस्त्ववभासमूलप्रभामहामण्डलमूलमेषः ।
सूर्य्योन्तरे तिष्ठति तद्वदत्राप्यहं जगज्ज्ञानविकाशमूलम् ॥२॥
ज्ञानं प्रकाशो रविवद् द्विधाङ्गं यत् कन्दलं ज्ञानमयं स आत्मा ।
ये रश्मयोऽस्त्यात्मगुणः स तेभ्यो ज्ञाने विशेषाः स्युरिहेन्द्रियोत्थाः ॥३॥
एकाश्रयत्वं तु धियां बहूनामस्त्यात्मनैवार्पणतोऽत्र तासाम् ।
आत्मा न चेन्न स्मरणं न वाशा न प्रत्यभिज्ञादिरपि क्वचित् स्यात् ॥४॥
दृष्टाददृष्टं ध्रियते न दृष्टौ दृष्टेः शमेऽपि स्मृतिरस्त्यदृष्टात् ।
तस्मात् पृथग् यत्र सदृष्टिजन्यः संस्कार उद्बुध्यति मे स आत्मा ॥५॥
दृष्टं श्रुतं चास्ति ममेति भिन्नौ धर्म्मौ तु यत्राभिनयत्यभेदात् ।
स दर्शनेऽपि श्रवणेऽपि साम्याद् व्याप्तोऽस्त्यधिष्ठातृतमः स आत्मा ॥६॥
केचिद्द्विदुर्ज्ञानमिदं न रूढं सुषुप्तिमूर्च्छादिषु तद्विलोपात् ।
ज्ञानं प्रकाशप्रकृतीदमस्यां जीवद्दशायां न कुतो विभायात् ॥७॥
तस्माद्ध्रुवं यौगिकमिन्द्रियोत्थं मन्यामहे ज्ञानमनेकमूलम् ।
अथेन्द्रियस्नायुविशिष्टयोगात् तात्कालिकं तद्भवति प्रभास्वत् ॥८॥
तैलाग्निवर्त्यादिविशिष्टयोगाद्दीपार्चिरुत्पद्य विभाति यद्वत् ।
तात्कालिकं ज्ञानमुदेति तद्वत् प्रवाहि कालेन विपद्यते तत् ॥९॥
अस्मिन् मतेऽप्यान्तरमस्ति किञ्चिद् द्रव्यं निरूढं बहिरर्थयोगात् ।
विज्ञानरूपाय तु जायते यन्मन्ये तमात्मानमयं स जीवः ॥१०॥
ज्ञानं द्विधा निर्विषयं निरूढं स्याद् यौगिकं वैषयिकं तदन्यत् ।
अर्थाद्ययोगे तु यदद्वयं तन्न पश्यति द्रष्टृपि मुग्धदृग्वत् ॥११॥
देहे तदा लोमनखाग्रमेकं व्याप्नोति रूढं विषयावभासि ।
आत्मा समेऽर्थोपहितेन्द्रियस्पृक् स्नायुप्रसङ्गेन धियं करोति ॥१२॥
बाह्यार्थयोगादनुभूतिसंज्ञं संस्कारयोगात् स्मृतिसंज्ञमित्थम् ।
ज्ञानं द्विधात्मा सृजतीह शून्यं ज्ञानं सुषुप्तावथ शून्ययोगात् ॥१३॥
य एष निर्धारयते य इत्थं विचिन्तयन् संशयमातनोति ।
सोऽहं ध्रुवं कश्चिदिहास्मि सत्यं ज्ञानस्य तत्सर्वविधस्य मूलम् ॥१४॥
यस्तोलयन् सत्यमसत्यमेकं निर्धारयत्यर्थमयं स आत्मा ।
नैतन्मनस्तत्क्षणिकं तदन्यच्चान्यच्च नालं प्रभवेत् तुलायाम् ॥१५॥
यो निर्णयं संशयमाप्नुवन् वा तं तं च सत्यापयमान आह ।
सत्यत्वमायाति यतस्तदर्थः सत्यात्मना तिष्ठति यः स आत्मा ॥१६॥

मूर्ध्नि स्तने सक्थ्नि पदेऽथ पृष्ठे स्पृष्टः क्वचित् तन्मनसावधत्ते ।
सर्वैर्मनोभिस्तु य एक एवोद्बुद्धोऽखिलं भावयते स आत्मा ।।१७।।

ज्ञानं न तं मां व्यतिरिच्य किञ्चिज्ज्ञानं तथैतद् व्यतिरिच्य नाहम् ।
अहं हि तज्ज्ञानमिदं समस्तं यदेतदाभाति तदस्ति सत्यम् ।।१८।।

।। इति ज्ञानमूला जीवसिद्धिः ।।

३–क्रियौपयिकजीवसिद्धिः ।।२।।

नरः पशुर्वा सहसाऽऽक्रमेत स्वतः परं पश्यति निर्बलं चेत् ।
पलायते पश्यति चेद्बलिष्ठं स्वतुल्यवीर्य्यं च दृशाऽत्र धत्ते ।।१६।।

क्रियाविधौ यच्छ्रमजन्म दुःखं ततोऽधिकं कर्मफलं सुखं चेत् ।
तदैष तत्कर्म करोति दुःखाधिक्ये तु तस्माद्विनिवर्तते सः ।।२०।।

इत्थं स्ववीर्य्यं परवीर्यमित्थं सुखस्य मात्रामपि दुःखमात्राम् ।
यस्तोलयत्याशु तुलात्मना तं मन्ये स्वमात्मानमिहास्मि सोऽहम् ।।२१।।

क्वचित्पदे कण्टकविद्धमात्रः सद्यः पदं दूरयितुं नियुङ्क्ते ।
करं तदुद्धर्तुमपि प्रयुङ्क्ते सेहा यदाज्ञावशतः स आत्मा ।।२२।।

वक्तुर्यतो वाचि बलं पुरस्तादुत्थाय संसज्जत एष आत्मा ।
यन्मक्षिका निष्पवने परागात् सास्याः क्रियोदेति यतः स आत्मा ।।२३।।

।। इति क्रियामूला जीवसिद्धिः ।।

४–अर्थौपयिकजीवसिद्धिः ।।३।।

अग्निं च वायुं च तथेन्द्रमेतांस्त्रीनात्मनो भावयते शरीरे ।
जीवत्ययं वर्ष्मणि यावदुष्मा श्वासस्तथोन्मेष इहाक्षिण यावत् ।।२४।।

अग्निं तु वैश्वानरमाह, वायुं श्वासं, तथा विद्युतमिन्द्रमाह ।
अक्ष्णोः क्वचिन्नीलहरित्प्रकाशः प्रद्योतते सूर्य्यवदिन्द्र एषः ।।२५।।

यो विद्युतो व्यद्युतदा स एवाध्यात्मं मनश्चारयतीव शश्वत् । (केनोप० ४।४)
हृत्स्थः स इन्द्रोऽक्षणि भाति भास्वान् दिव्यः स आदित्य इहोपपन्नः ।।२६।।

५-ज्ञानक्रियार्थमूलानामिन्द्रवाय्वग्नीनां तद्भिन्नात्माश्रितत्वम् ।

शिरो गुहामिन्द्र उरोगुहामयं वायुर्गुहामग्निरयं तथौदरीम् ।
देहेऽधितिष्ठन् स्वपुरीमिवाखिलं देहं प्रशास्त्येष पराविरोधतः ।।२७।।
भिन्नास्त्रयः सन्ति तथाप्यकस्मादेकव्यपाये त्रितयं व्यपैति ।
तस्मात् त्रयोऽप्येकगताः क्वचित् स्युस्तद् ब्रह्म तस्मिन् महिमान एते ।।२८।।
मूर्ध्नीन्द्रभा वक्षसि वायुरग्निः कुक्षौ त्रिलोक्या हि रसास्त्रयस्ते ।
चान्द्रं चतुर्थं च मनोस्ति यस्मिन् बद्धं स आत्मा स परोऽहमस्मि ।।२९।।
गुणाः परार्थास्त इमे परस्पराविरोधतः कस्यचिदात्मनः प्रभोः ।
वशे स्थिताः स्वस्वविभिन्नकर्म्मणा निदेशमस्यानु चरन्ति सन्ततम् ।।३०।।
ज्ञानानि चेष्टा अपि धातवोऽमी त्रिभिस्त्वमीभिः कृत एष कायः ।
त इन्द्रवाय्वग्निकृता हि भावास्त्रयस्त्वमी ब्रह्मणि सन्ति बद्धाः ।।३१।।

।। इत्यर्थमूला जीवसिद्धिः ।।

६-इन्द्रवाय्वग्नीनामाश्रयस्यात्मत्वे प्रमाणश्रुतयः ।

उपनिषदि श्रावयति ब्रह्मणि निहितानिमांस्तलवकारः ।
पञ्चाक्षरेऽव्ययेऽस्मिन् ब्रह्मण्येतेऽग्नयस्त्रिविधाः ।।३२।।

(१) "ब्रह्म ह देवेभ्यो विजिग्ये ।
तस्य ह ब्रह्मणो विजये देवा अमहीयन्त—
अस्माकमेवायं विजयोऽस्माकमेवायं महिमेति ।
तेभ्यो ह प्रादुर्बभूव ।
तत्र व्यजानन्त–किमिदं यक्षमिति ।।
अथेन्द्रमब्रुवन्–विजानीहि किमेतद् यक्षमिति ।
स तस्मिन्नेवाकाशे स्त्रियमाजगाम । सा ब्रह्मेति होवाच ।
ब्रह्मणो वा एतद्विजये महीयध्वमिति ।
ततो हैव विदांचकार ब्रह्मेति ।
तस्माद्वा एते देवा अतितरामिवान्यान् देवान्—
यदग्निर्वायुरिन्द्रः । ते ह्येनन्नेदिष्ठं पस्पृशुः ।

तस्माद्वा इन्द्रोऽतितरामिवान्यान् देवान् ।
स ह्येनन्नेदिष्ठं पस्पर्श । स ह्येनत् प्रथमो विदांचकार ब्रह्मेति ।
तस्यैष आदेशो यदेतद् विद्युतो व्यद्युतत् ।
यदेतद् गच्छतीव च मनोऽनेन चैतदुपस्मरत्यभीक्ष्णं संकल्पः" ॥१॥ इति ॥

—केनोप० ३ एवं ४ खण्ड

॥ एतेनाग्निवाय्विन्द्रेभ्योऽतिरिक्तस्तेष्वनुस्यूतः कश्चिद् ब्रह्मपदार्थो जीवात्मेति सिद्धम् ॥ १ ॥

अपि च स एवाह—

(२) "केनेषितं पतति प्रेषितं मनः केन प्राणः प्रथमः प्रैति युक्तः ।
केनेषितां वाचमिमां वदन्ति चक्षुः श्रोत्रं क उ देवो युनक्ति ॥१॥
श्रोत्रस्य श्रोत्रं, मनसो मनो यद् वाचो ह वाचं स उ प्राणस्य प्राणः ।
चक्षुषश्चक्षुरतिमुच्य धीराः प्रेत्यास्माल्लोकादमृता भवन्ति ॥२॥
न तत्र चक्षुर्गच्छति, न वाग् गच्छति नो मनो न विद्मो न विजानीमो यथैतदनुशि-
ष्याद्-अन्यदेव तद्-विदितादथो अविदितादधि ॥३॥
यद् वाचाऽनभ्युदितं येन वागभ्युद्यते । यन्मनसा न मनुते येनाहुर्मनो मतम् ॥
यच्चक्षुषा न पश्यति येन चक्षूंषि पश्यति ।
यच्छ्रोत्रेण न शृणोति येन श्रोत्रमिदं श्रुतम् ॥
यत् प्राणेन न प्राणिति येन प्राणः प्रणीयते ।
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते" ॥४॥ इति ॥

—केनोप० प्रथमखण्डः

॥ एतेन सर्वेन्द्रियेष्वनुस्यूतः सर्वेन्द्रियप्रवर्त्तकोऽतीन्द्रियः कश्चिदर्थो जीवात्मेति सिद्धम् ॥ २ ॥

अपि चाह छान्दोग्योपनिषदि भगवान् प्रजापतिः—

"यत्रैतदाकाशमनुविषण्णं चक्षुः स चाक्षुषः पुरुषः । दर्शनाय चक्षुः ॥१॥
अथ यो वेद-इदं जिघ्राणीति स आत्मा । गन्धाय घ्राणम् ॥२॥
अथ यो वेद-इदमभिव्याहराणीति स आत्मा । अभिव्याहाराय वाक् ॥३॥
अथ यो वेद-इदं शृणवानीति स आत्मा । श्रवणाय श्रोत्रम् ॥४॥
अथ यो वेद-इदं मन्वानीति स आत्मा । मनोऽस्य दैवं चक्षुः ।
स वा एष एतेन दैवेन चक्षुषा मनसैतान् कामान् पश्यन् रमते ।
तं वा एतं देवा आत्मानमुपासते—इति ॥ (छान्दोग्योप० ८।१२)

॥ इत्थं चायं सर्वेन्द्रियेष्वनुस्यूतः सर्वेन्द्रियाभिमानी सर्वेन्द्रियोपलब्धविषयाभिज्ञः कश्चिदर्थो जीवात्मेति सिद्धम् ॥ ३ ॥

बृहदारण्यकश्रुतिरप्याह—

स एष इह प्रविष्ट आलोमभ्य आनखाग्रेभ्यो यथा क्षुरः क्षुरधानेऽवहितः स्याद्, विश्वंभरो वा विश्वंभरकुलाये। तं न पश्यन्ति। अकृत्स्नो हि सः। प्राणन्नेव प्राणो नाम भवति। वदन् वाक्। पश्यंश्चक्षुः। शृण्वन् श्रोत्रम्। मन्वानो मनः तान्यस्यैतानि कर्म्मनामान्येव। स योऽत एकैकमुपास्ते न स वेद। अकृत्स्नो ह्येषोऽत एकैकेन भवति। आत्मेत्येवोपासीत। अत्र ह्येते सर्व एकं भवन्ति। तदेतत् पदनीयमस्य सर्वस्य, यदयमात्मा। अनेन ह्येतत् सर्वं वेद"— इति ॥ —बृहदा० उप० १।४।७

यथा सैन्धवखिल्य उदके प्रास्त उदकमेवानुविलीयेत, न हास्योद्ग्रहणायेव स्याद्। यतो यतस्त्वाददीत–लवणमेव। एवं वा अरे इदं महद्भूतमनन्तमपारं विज्ञानघन एव। एतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति न प्रेत्य संज्ञास्ति ॥ बृ०उ० २।४।१२ यथा सैन्धवघनोऽनन्तरोऽबाह्यः कृत्स्नो रसघन एव। एवं वा अरेऽयमात्माऽनन्तरोऽबाह्यः कृत्स्नः प्रज्ञानघन एवैतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति न प्रेत्य संज्ञास्ति। अविनाशी वा अरेऽयमात्माऽनुच्छित्तिधर्म्मा ॥ यत्र हि द्वैतमिव भवति तदितर इतरं जिघ्रति, पश्यति, शृणोत्यधिवदति, मनुते विजानाति वा। यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्, तत् केन कं जिघ्रेत् पश्येच्छृणुयादधिवदेत् मन्वीत विजानीयात्। येनेदं सर्वं विजानाति तं केन विजानीयाद् विज्ञातारमरे केन विजानीयात् ॥ स एष नेति नेति–आत्मा अगृह्यो न हि गृह्यते, अशीर्य्यो न हि शीर्य्यते, असङ्गो न हि सज्जते, असितो न व्यथते न रिष्यति। एतावदरे खल्वमृतत्वम्'— इति ॥ (बृहदा० उप० २।४।१२) (४।५।१३-१५) (शत० ब्रा० १४।५।४।१२) (१४।७।३।१३-१५) ॥

तथा चायं सर्वेन्द्रियेष्वनुस्यूतः सर्वेन्द्रियाभिमानी कृत्स्नशरीरेऽभिव्याप्तः प्रज्ञानघनो विज्ञानघनः कश्चिदर्थो जीवात्मेति सिद्धम् ॥४॥

अत्रेदमाशङ्कयते। जीवशरीरे तावदसंज्ञ वैश्वानरः, अन्तःसंज्ञे वैश्वानरतैजसौ, ससंज्ञ वैश्वानरतैजसप्राज्ञा–इत्येवं त्रिविधः खलु भूतात्मा भवति। तत्र वैश्वानरोऽग्निः शरीरस्थ-सर्वविधभूतधातुजनकः। तैजसो वायुः शरीरगतसर्वविधचेष्टाजनकः। प्राज्ञस्त्विन्द्रः शरीर-गतसर्वविधज्ञानजनकः। एत एव त्रयोऽस्य शरीरस्याधिष्ठातारस्तन्त्रनिर्वाहकाः प्रतिपद्यन्ते। ज्ञानक्रियार्थसमुच्चयस्यैव शरीरतया तेषां त्रयाणामेतत्त्रयाधीनत्वात्। नातोऽन्यः कश्चिदर्थो ब्रह्मनामेह दृश्यते। तस्मादग्निवाय्विन्द्रा एव संहिता एको जीवात्मेति वक्तव्यम्। यस्तु खलु —"केनेषितं पततीत्यादिना तलवकारोपनिषदि, 'यत्रैतदाकाशमनु विषण्णं चक्षुरित्यादिना' छान्दोग्योपनिषदि च सर्वेन्द्रियानुस्यूतत्वे नायमेक आत्मा व्याख्यातः, सोऽप्यग्निवाय्विन्द्रेष्विन्द्र एव प्रतिपत्तुं युज्यते। "इन्द्रियमिन्द्रलिङ्गमिन्द्रदृष्टमिन्द्रसृष्टमिन्द्रजुष्टमिन्द्रदत्तमिति वेति (५।२।९३) पाणिन्युक्तेरिन्द्रसंबन्धेनैवेन्द्रियाणामिन्द्रियत्वोपपत्तेः सर्वेन्द्रियत्वाच्चायं मुख्यप्राण उच्यते। 'न वै वाचो, न चक्षूंषि न श्रोत्राणि, न मनांसीत्याचक्षते, प्राणा इत्येवाचक्षते। प्राणो ह्येवैतानि सर्वाणि भवन्ति

(५।१।१५) इति छान्दोग्यश्रुत्या सर्वेषामिन्द्रियाणां प्राणात्मकत्वाख्यानात् । प्राणेषु मुख्यत्वाच्चायमिन्द्रः कौषीतकीयोपनिषदि प्रज्ञाशब्देन श्रूयते- 'सत्यं हीन्द्रः । स होवाच मामेव विजानीहि । एतदेवाहं मनुष्याय हिततमं मन्ये यन्मां विजानीयात् । प्राणोऽस्मि प्रज्ञात्मा । तं मामायुरमृतमित्युपास्स्व । एकभूयं वै प्राणा भूत्वा एकैकं सर्वाण्येवैतानि प्रज्ञपयन्ति । प्राण एव प्रज्ञात्मा इदं शरीरं परिगृह्योत्थपयति । यो वै प्राणः सा प्रज्ञा । या वा प्रज्ञा स प्राणः । सह ह्येतावस्मिन् शरीरे वसतः, सहोत्क्रमतः । तस्यैषैव दृष्टिर्यदेतद् विज्ञानम्'–(३।) इत्यादिना । इयमेव प्रज्ञा सर्वेन्द्रियेष्वनुस्यूता सती मुख्यः प्राण उच्यते । स एवेन्द्रः प्रज्ञानं विज्ञानमिति चैकोऽर्थः । 'तस्यैषैव दृष्टिर्यदेतद्विज्ञानमिति' कौषीतकवचनात् तस्य प्रज्ञानस्य विज्ञानात्मनैव दृश्यमानत्वाख्यानात् । पूर्वोक्तवाजिश्रुतौ विज्ञानघनप्रज्ञानघनयोरैकविध्येनाख्यानाच्च । तथा चाग्निवाय्विन्द्रेष्वन्यतमोऽयमिन्द्र एव जीवात्मा निष्कृष्यते न त्वेभ्योऽतिरिक्त इति चेद्—

अत्र ब्रूमः ।। परोरजसो रसोऽव्ययभक्तिश्चेतना । सौरो रसः एवायमिन्द्राभिधानो मुख्यः प्राणः । ऋतसत्यनेत्रया चेतनयाऽनुगृहीतोऽयमिन्द्रो नाम सौरः प्राणो विज्ञानम् । स कारयिता क्षेत्रज्ञो नामात्मा । अथ त्रिलोकी पृष्ठ्यश्चेतनयाऽनुगृहीतो ब्राह्मणस्पत्यो रसो मनः प्रज्ञा स महानित्युच्यते । तया प्रज्ञया मनसाऽनुगृहीतः स एव सौरः प्राणः प्रज्ञानम् । स कर्ता कर्म्मात्मा वैश्वानरतैजसप्राज्ञानां भूतात्मनामन्यतमः प्राज्ञो नामान्य आत्मा । एतमेव प्राज्ञं प्राणं मन्ये सर्वं प्राणा अनुगता भवन्ति । यानिन्द्रियाणीत्याचक्षते ।। तच्चेदमेकैकमिन्द्रियं प्रज्ञानुगृहीतप्राणमयेन प्रज्ञानात्मनाक्रान्तम् । प्रज्ञानमपीदं चेतनानुगृहीतप्राणमयेन विज्ञानात्मनाक्रान्तम् । तदित्थमेकैकमिदमिन्द्रियं चित् प्राणप्रज्ञा प्राणदेवताभिः पाङ्क्तं मनः प्राणवाचां घनमुपपद्यते ।। चित्प्रज्ञयोर्मनस्त्वाद् देवानां च वाङ्मयत्वात् ।। एषां त्रयाणां पञ्चानां वा समवेतैकपिण्डभूतोऽर्थो जीवात्मा ।।

तत्र न तावदिन्द्रिप्राणा मुख्यप्राणश्चैकोऽर्थः स्यात् । प्राणानामहं श्रेयस्त्वविद्यायां छान्दोग्यबृहदारण्यककौषीतकादिषु वागादिप्राणापेक्षया मुख्यप्राणस्य भेदेनाख्यानात् । एवं स्थिते छान्दोग्योपनिषदि (५।१) प्राणो ह्येवैतानि सर्वाणि भवन्तीत्येवं यदिदमभेदाख्यानं तत् तस्य मुख्यप्राणस्य सर्वेषु प्राणेष्वनुस्यूतत्वात् पृथक्त्वेनाग्रहणादौपचारिकं भाव्यम् ।।१।। एवमयं प्राणः प्रज्ञा च नैकोऽर्थः स्यात् । 'सह ह्येतौ वसतः सहोत्क्रामतः–इत्येवं कौषीतकश्रुतौ भेदेनाख्यानात् ।। एवं स्थिते तत्रैव–'या वै प्रज्ञा स प्राणो यः प्राणः सा प्रज्ञेत्येवं'–यदिदमभेदाख्यानं तदपि प्रज्ञायाः प्राणेऽनुस्यूतत्वादपृथक्त्वादौपचारिकं बोध्यम् ।।२।। अपि चेदं प्रज्ञानं विज्ञानं च नैकोऽर्थः स्यात् । वाजिश्रुतौ–'कतम आत्मेति योऽयं विज्ञानमयः प्राणेषु हृद्यन्तर्ज्योतिः पुरुषः । स वा एष एतावुभावन्तावनुसंचरति स्वप्नान्तं च बुद्धान्तं च । अथैतस्मा अन्ताय धावति, यत्र सुप्तो न कंचन कामं कामयते, न कंचन स्वप्नं पश्यति । सोऽस्य परमो लोकः । तद्वा अस्यैतदतिच्छन्दा अपहतपाप्माऽभयं रूपम् । तद्यथा प्रियया स्त्रिया परिष्वक्त–एवमयं पुरुषः प्राज्ञेनात्मना संपरिष्वक्तो न बाह्यं किञ्चन वेद नान्तरम् । तद्वा अस्यैतदाप्तकाममात्मकाममकामं रूपं शोकान्तरम् ।। तद्यथाऽनः सुसमाहितमुत्सर्जद्

ययाद्-एवमयं शारीर आत्मा प्राज्ञेनात्मनाऽन्वारूढमुत्सर्जन् याति यत्रैतदूर्ध्वोच्छ्वासी भवति'-(४।३) इत्येवं संपरिष्वङ्गशब्देन भेदाख्यानात् ।। एवं स्थिते प्रज्ञानघनविज्ञानघनयोर्वाजिश्रुतौ कौषीतकिश्रुतौ वा यदिदमभेदाख्यानं तत् प्रज्ञाने विज्ञानस्यानुस्यूतत्वादपृथक्त्वादौपचारिकं द्रष्टव्यम् ।।३।। एवमपि च तत्तदिन्द्रियारम्भकदेवतानांप्रतिनियतविषयग्राहित्वादिन्द्रियाणा-मन्योन्यभिन्नत्वेऽपि प्राणप्रज्ञाप्राणचेतनानामेकैकतयैव सर्वेन्द्रियेष्वनुस्यूतत्वमध्यवसीयते । तेन सर्वेन्द्रियोऽयमेक एवात्मा श्रुत्या व्याख्यायते ।।❀।।

स चायमेक आत्मा इन्द्रो वा तदन्यो वेति चिन्तायामुच्यते । देवतारूपाणामेषां प्राणानां मध्यवर्तिनि मुख्यप्राणे इन्द्रशब्दः । 'स योऽयं मध्ये प्राणः-एष एवेन्द्रः (६।१) इति शतपथश्रुतेः । स चेन्द्रो दिव्यप्राणः प्रकृतं मानवशरीरं द्वेधाऽभिनिविशते । मनसाऽनुगृहीत-श्चेतनयाऽनुगृहीतश्च ।। बलपूर्वरूपः क्रियोत्तररूपश्चायं सौरः प्राणः स्वतो यद्यप्यचेतन एवेष्यते तथापि चेतनानुगृहीत-ब्रह्मणस्पतिरसरूपेण मनसा चेतनया चाभिव्याप्तो द्वेधा ज्ञानमयं रूपं लभते, प्रज्ञानं च विज्ञानं च । उभयोरप्यनयोश्चेतनामनसोर्ज्ञानद्रव्यत्वाविशेषेऽपि सूर्य्यरसस्येन्द्रस्य चेतनामात्रयोगे विज्ञानत्वं चेतनामयसोमयोगे प्रज्ञानत्वमित्येवं भवति ज्ञानद्वयवैजात्यम् । उभयथापि ज्ञानमयो भवत्येकैक आत्मा विज्ञानात्मा च प्रज्ञानात्मा च । तौ चैतावात्मनौ सुषुम्णयैव नाड्या यद्यपीमां पृथ्वीमनुसंक्रामतस्तथाप्यत्र विज्ञानात्मा तावदयं गायत्र्या प्रणाल्या ब्राह्मणविज्ञानं सावित्र्या प्रणाल्या क्षत्रियविज्ञानं सरस्वत्या प्रणाल्या वैश्यविज्ञानं रात्रिस्थवायुसंक्रान्तया तामस्या प्रणाल्या शौद्रं विज्ञानं भूत्वा इन्द्रयोनिसंज्ञक-ब्रह्मरन्ध्रद्वारा प्राणिशरीरमनुप्रविशति । प्रज्ञानात्मा तु भूगर्भप्रविष्टः पृथ्वीरसो भूत्वा प्रपदद्वारा प्राणिशरीरमनुप्रविशति । उभयो र्हिरण्मयपुरुषत्वाविशेषेऽपि विज्ञानात्मनो हिरण्यरेतोमयत्वाद्धिरण्मयत्वमिष्यते । प्रज्ञानात्मनस्तु इरामयत्वाद्धिरण्मयत्वमैतरेयश्रुतौ व्याख्यातम् ।। तत्रायं विज्ञानात्मा सर्वेन्द्रियाधिष्ठातरि शरीरयष्टिविधारकेऽस्मिन् प्रज्ञाना-त्मनि संपरिष्वक्त एव रूपं धत्ते । तमेवैतं चिदाभास इत्याचक्षते । तथा च यथास्मिन् शरीरे भूतजनको वैश्वानरोऽग्निरेको भूतात्मा, यथा वा चेष्टाजनकस्तैजसो वायुरेको भूतात्मा, तथैवायं सर्वविधज्ञानजनको विज्ञानात्मनाऽनुगृहीतः प्राज्ञो नामेन्द्र एवैको भूतात्मा इति शक्यं वक्तुम् । एवमप्यस्य जडस्येन्द्रस्य चेतनानुग्रहणादेव ज्ञानमयात्मत्वमुपपद्यते न स्वरूपेणेति कृत्वा चेतना ब्रह्मण एवैतद्विजयेऽग्निवाय्विन्द्राणां देवानां विजयो महिमा चाख्यायते । मनसोऽनुग्रहणेऽपि चेतनाया एवानुग्रहो निष्कृष्यते । चेतनानाक्रान्तस्य सोमस्य ज्ञानानुद्बो-धकत्वात् ।। ज्ञानेन चानुगृहीत एव प्राणः सृष्ट्यै विधृत्यै संहाराय च प्रभवतीति अग्नि-वाय्विन्द्रातिरिक्तस्य चेतना ब्रह्मण एवात्मत्वं निष्कृष्यते । इन्द्रियाणां मुख्यप्राण आत्मा । तस्य प्रज्ञानमात्मा । तस्य विज्ञानमात्मा । तस्यापि चिद्घनोऽयमात्मा । तथा चान्ततश्चिद्घन एवायं सर्वेषामात्मेति विद्यात् । चिदाभासः शरीरमभिनिविष्टो जीवात्मेति व्याह्रियत इति सिद्धम् ।

——❀——

७–जीवस्वरूपनिष्कर्षः ।

केचिद्विदुः कुर्वदिहास्ति किञ्चिद्रूपं शरीरे प्रभवः स आत्मा ।
स्थिति-स्वभावं तु यदस्ति रूपं जगत् तदाहुर्वपुरात्मनस्तत् ॥३३॥

वयं तु विद्मो नहि तिष्ठदेतत् क्वचास्ति कुर्वत्तु समस्तमेतत् ।
उल्लोलवत् सर्वमिदं समन्तादनुक्षणान्यान्यतया विभाति ॥३४॥

कुर्वत्सु नित्यं परिवर्तमानेष्वसत्स्वकर्म ध्रुवमस्ति किञ्चित् ।
अन्तर्निगूढं सदनंतशान्तं विज्ञानमानन्दमहं स आत्मा ॥३५॥

८–त्रिपुटीसंप्रत्ययैकत्वाद् ज्ञातृवद् ज्ञेयजगत्सिद्धिः ॥१॥

एकोऽहमस्मीति यदस्ति भानं प्रत्येमि मां वेतृतया ततश्चेत् ।
वित्तिश्च वेद्यानि च नूनमेतत्संप्रत्ययादेव धृतानि तु स्युः ॥३६॥

वेत्रा च वित्त्या सह वेद्यवर्गः संप्रत्ययोऽयं त्रिपुटीस्वरूपः ।
तत्रैक आत्मैव तु सत्यभूतो मिथ्येतराणीति कथं प्रतीयाम् ॥३७॥

संप्रत्ययो न त्रिविधः स एको, मिथ्या स चेन्नात्मनि सत्यता स्यात् ।
सत्यः स चेद् वेतृवदेव वित्तिर्वेद्यानि सत्यान्यपि संभवेयुः ॥३८॥

९–ज्ञेयत्वसामान्याद् ज्ञातुरिव ज्ञेयजगत्सिद्धिः ॥२॥

ज्ञातापि स ज्ञेयतयैव भाव्यो न ज्ञायते यन्न तदस्ति नाम ।
ज्ञेयेष्वहं केवलमस्मि सत्यं मिथ्येतराणीति कथं प्रतीयाम् ॥३९॥

१०–संप्रत्ययप्रामाण्याद् ज्ञेयजगत्सिद्धिः ॥३॥

संप्रत्ययो विश्वमयस्वरूपः स्वतः प्रमाणं सदबाधितत्वात् ।
प्रमाणसिद्धं सकलं तु वेद्यं न चापलापाय कदापि शक्यम् ॥४०॥

११–जीवानन्त्यसिद्धिः ।

वेद्येषु पश्यामि तु मामिवान्यान् मत्तुल्यधर्म्मव्यवहारभाजः ।
मत्तश्च पार्थक्यममीषु पश्याम्यनेकजीवत्वमतः प्रपद्ये ॥४१॥

तमोरजः सत्त्वगुणातिरेकात् तज्जन्ममृत्युव्यतिरेकतश्च ।
मन्ये ध्रुवं ज्ञानविभिन्नमूलान्येतान्यनन्तानि वयं भवामः ॥४२॥

एकैकब्रह्माण्डनियन्तृभूताः सूर्य्या अनन्ता इह सन्ति यद्वत् ।
तत्तज्जगज्ज्ञाननिदानभूता वयं च तद्वद्बहवो विभामः ॥४३॥
यदेतदानन्त्यमहंपदार्थे नैकान्ततः प्रात्ययिकं तदस्ति ।
चैत्रस्य मैत्रस्य परस्य वा स्यात् स प्रत्ययो नो विनिगम्यते तत् ॥४४॥

१२–जगदानन्त्यसिद्धिः ।

सिद्धं तदित्थं बहवो वयं स्मो न त्वैकतन्त्र्यं विनिगन्तुमर्हम् ।
प्रत्यात्मसिद्धानि जगन्ति भिन्नान्येकस्य चार्था न परत्र भान्ति ॥४५॥
ज्ञानं तु यन्मे प्रतिभाति तन्मे पृथग् जगन्मूलमिदं तदेकम् ।
चैत्रस्य मैत्रस्य पृथक् पृथक् तन्न मज्जगच्चैत्रधियाऽवक्लृप्तम् ॥४६॥
अनन्तजीवप्रतिपत्तिसिद्धान्येतानि नाना पृथगात्मकानि ।
जगन्ति सन्ति प्रतिपत्तिसाम्येऽप्यनेकभावेषु विशेषवन्ति ॥४७॥
पश्यन्ति भास्वन्तमिहैककाले प्रोद्यन्तमेकेऽस्तमयन्तमेके ।
मन्दप्रभं विस्तृतबिम्बमन्ये मध्याह्नगं दीप्तभमल्पबिम्बम् ॥४८॥
कस्यापि चानन्दमयं जगत् स्यादबाधितोपस्थितभोग्यभाजः ।
दीनस्य तद्दुःखमयं जगत् स्यात् स्त्रीपुत्रमित्रैरपि धिक्कृतस्य ॥४९॥

१३–सत्ताज्ञानाभ्यां जगद्द्वैविध्ये ज्ञानतो जगदानन्त्ये आक्षेपः ।

अत्राहुरेकेऽत्र भवन्तु तावज्जीवा अनन्ता अथ तद्धियोऽपि ।
जगत्तु न ज्ञानकृतं यतस्तत् संभाव्यतेऽनन्तमिदं न तस्मात् ॥५०॥
जगद् द्विधा संभवतीह सत्ताकृतं भवेज्ज्ञानकृतं भवेद्वा ।
मन्येय सत्ताकृतमेव तच्चेन्न ज्ञानतोऽनन्तमिदं तदा स्यात् ॥५१॥
न वेद्मि तस्मादिदमस्ति किन्तु स्वतस्तदस्तीत्यहमत्र वेद्मि ।
न ज्ञाननिघ्नाऽखिलवस्तुसत्ता सत्तावशात् किन्त्विह वस्तुबुद्धिः ॥५२॥
पृथ्वीन्दुसूर्य्या अपि तारकास्ताः सन्ति स्वतन्त्रा न तु बुद्धिजन्याः ।
तमस्युपाघातवशात्तु वस्तु प्रत्येमि न प्रत्ययपूर्वकं तत् ॥५३॥
एकैकवस्त्वेव सहस्रशोऽन्ये द्रष्टुं सहैकत्र च शक्नुवन्ति ।
तस्मात् सहस्रप्रतिपत्तिभेदात् सहस्रवस्तूनि न सन्ति तानि ॥५४॥
आत्मान्तरे वास्तु, बहिर्जगत्तद्बहिः क्व चाप्यस्तु, तयोर्न योगः ।
दृशस्तु सांमुख्यमवाप्य तत्तज्ज्ञानं स्वतः सम्भवतीति मन्ये ॥५५॥

योगोस्तु वात्मायमिहेन्द्रियैः स्वैर्बहिर्जगत् संस्पृशति क्व चेत्य ।
तदात्मनोऽर्थेन युतिः पदार्थज्ञानं न चान्तर्जगदस्ति किञ्चित् ।।५६।।
अथापि वा बाह्यजगच्छरीरस्पृष्टा रवेर्दीधितयोऽक्षि गत्वा ।
प्रज्ञां स्पृशन्त्यक्षिगतां तमेव स्पर्शं जगज्ज्ञानमिति ब्रुवन्ति ।।५७।।
इत्थं बहिःस्थस्य ममेन्द्रियेण स्पर्शाद् यदि ज्ञानमिहोपपन्नम् ।
तदा वृथान्तर्जगतः प्रक्लृप्तिर्दूरे तदानन्त्यमिदं त्वपास्तम् ।।५८।।

१४--आक्षेपनिरासः ।

अत्रोच्यते केवलमस्ति सत्तासिद्धं न सर्वं जगदप्रतीतेः ।
तद् भातिसिद्धं पृथगस्ति, सत्तासिद्धं पृथक् चेति जगद् द्विधास्ति ।।५९।।
सत्ताकृतं यज्जगदस्ति तच्च द्विधास्ति यन्मौलिकमेतदेकम् ।
अथापरं माण्डलिकं समन्तात् तन्मौलिकालंबितमस्त्यनन्तम् ।।६०।।
यद् दृश्यते तत् त्रितयं समुच्चितं निगीर्णभेदं जगदेकतां गतम् ।
मनोमयं प्राणमयं च वाङ्मयं शास्त्रैकदृष्ट्या तु पृथक्त्वमीक्ष्यते ।।६१।।
तद्वाङ्मयं क्वापि हितं परोक्षवत् ततः समन्तात् प्रचरन्ति वाङ्मयाः ।
प्राणा ऋगाख्याः प्रथिता भवन्ति ते वीध्रे सदा काच इवाक्षिण बिम्बिताः ।।६२।।
अक्षिस्थबिम्बेन युतं मनो मे तद्बिम्बरूपे परिणाममेति ।
तद्रूपमक्षणश्चरदात्मनि स्वे विधार्य्यते शीर्षणि सास्य दृष्टिः ।।६३।।
बहिर्जगद् वाङ्मयमेतदित्थं देशे बहिः क्वापिहितं ततोऽभूत् ।
अन्तर्जगन्नाम मनोमयं तच्छीर्षाक्षिदेशस्थमतोऽन्यदेतत् ।।६४।।
बहिर्जगत्वेकमिहास्ति वाङ्मयं तदुत्थितं प्राणमयं त्वनेकवत् ।
एकात्मनि त्वेकमिदं मनोमयं ज्ञानप्रभेदात् तदनन्तमिष्यते ।।६५।।
हस्ती य एको बहिरस्ति देशे तस्मात् समानाकृतयः समन्तात् ।
ऋङ्मूर्तयः सूर्य्यकरप्रसूता असंख्यरूपा अपि हस्तिनः स्युः ।।६६।।
यन्मौलिकान्मण्डलिकाः क्रमन्ते चक्षुःस्थले ते प्रतिबिम्बिताः स्युः ।
ते चास्तिसिद्धा अथ चक्षुषो ये मस्तिष्कगास्ते त्विह भातिसिद्धाः ।।६७।।
तदित्थमन्तर्जगदस्ति भिन्नं बहिर्जगद् भिन्नमिति द्विधा तत् ।
बहिर्जगत्तद् यदिहास्ति सिद्धं यद्भातिसिद्धं जगदान्तरं तत् ।।६८।।

१५--प्रकारान्तरेण जगद्द्वैविध्यम् ।

अपूर्वरूपप्रतिरूपभेदाच्छित्वं द्विधान्तर्जगतो बहिस्तत् ।
प्रणीयते चेत् तदपूर्वरूपं पूर्वं बहिस्तत्र न तादृशोऽर्थः ।।६९।।

बहिर्यथा तद्वयं पुरोऽन्तः करोति तद्वच्च बहिः करोति।
तदेतदुक्तं प्रतिरूपशिल्पं ततश्च सिद्धं द्विविधं जगत्तत् ॥७०॥
बहिर्जगच्च द्विविधं प्रतीमः स्वतः स्थितं जीवधिया च क्लृप्तम्।
सूर्य्येन्दुशैलप्रमुखाः स्वतःस्था गृहाश्वामत्रादि तु कृत्रिमं स्यात् ॥७१॥

१६–बहिर्जगत्सिद्धिः।

अहंप्रकाशे यदिमानि कानिचिद् विभान्ति तान्येव जगन्ति मन्महे।
स्वतः पृथक् सन्ति मया प्रकाशितान्यथापि वा सृष्टिरियं मदुद्भ्रुवा ॥७२॥
न संशयोऽत्र क्रियतां ममैव सा सृष्टिः स्थितं विश्वमिदं जगन्मयि।
न मद्विभिन्नं स्थलमत्र विद्यते यत्र स्थितं विश्वमिदं बहिर्भवेत् ॥७३॥
अहं हि तस्य प्रभवः प्रतिष्ठा परायणं मन्मयमेतदस्ति।
तत्रा[१]हमेवं, मयि त[२]च्च, तद्वा[३]स्म्यहं, न म[४]त्तः पृथगस्ति किञ्चित् ॥७४॥
जागर्ति यो यः पृथगस्य चास्य ज्ञानादिदं भाति जगत् पृथग्वत्।
ज्ञानाद्बहिः किन्तु जगन्न किञ्चित् संभावयामीति वदन्ति केचित् ॥७५॥
अत्रोच्यते ज्ञानमिदं स्वतन्त्रं न दृश्यते तन्न यथेच्छकारि।
स्वतः स्थितं वस्त्वनपेक्ष्य किञ्चिन्न जायते ज्ञानमिदं कदाचित् ॥७६॥
समुद्रशैलाद्यपि वर्षपूगैरेकत्र साम्याद् बहवो वदन्ति।
स्वाच्छन्द्यतोऽन्यान्यविधाप्रक्लृप्तौ न जीवसामर्थ्यमिह प्रतीमः ॥७७॥
न केवलं पश्यति नित्यमिष्टं सर्वत्र जीवो निजबोधमात्रः।
भूयांस्यनिष्टान्यपि पश्यतीति प्रत्येमि मूलं पृथगस्ति किञ्चित् ॥७८॥
यत् किञ्च पश्यामि घटं पटं वा मदात्मक्लृप्तान्यहमेव तानि।
किन्तु ध्रुवं तत् परिकल्पकानि सन्त्येव वस्तूनि बहिः स्थितानि ॥७९॥
स्युः प्राप्यकारीणि यदीन्द्रियाणि तर्हीन्द्रिये योगकृते बहिः स्युः।
अप्राप्यकारीणि यदा तदापीन्द्रिये स्युराघातकृतेबहिर्वा ॥८०॥
अस्तीति तद् वेद्मि महीन्दुसूर्य्यं वेद्मीत्यतोऽस्तीति न साधु मन्ये।
तस्मात् परोक्षं ध्रुवमस्ति मूलं ज्ञाने स्वतन्त्रं हि बहिर्जगत्तत् ॥८१॥
यादृग् यथा यत्र यदस्ति तादृक् संसृज्यते, नायमहं भवामि।
यथा भवामीदमहं तथा मे ज्ञानं भवेदंश इवांशिनो मे ॥८२॥
अहं च पुत्रश्च पिता च मित्रं शत्रुश्च मे भिन्नतयाऽवभान्ति।
केचिन्मृताः कश्चिदथो मरिष्यत्तथापि विश्वं न कदापि नश्येत् ॥८३॥

एकस्य मृत्यावथवा विमोक्षे तज्ज्ञाननाशेऽपि न विश्वनाशः ।
चैत्रे मृते मैत्रजगन्न नष्टं मृतेऽति मैत्रे न जगद्विनश्येत् ॥८४॥

स्वस्मिन् मम प्रक्षयमेति विश्वं गाढं प्रसुप्तस्य च मूर्छितस्य ।
विश्वं तथाप्यस्ति परं प्रसुप्तेऽन्यस्मिन्ममाभाति यथा तथैव ॥८५॥

सामान्यतो ज्ञानमिदं यदित्थं तद्धि प्रमाणं न हि बाधमोक्षे ।
तज्जीवसम्बन्धिजगद्विभिन्नं स्वतन्त्रमेकं जगदस्ति किञ्चित् ॥८६॥

१७–अन्तर्जगत्सिद्धिः ।

बहिर्जगत्त्वेव तदास्तु मास्तु स्वतोऽसदन्तर्जगदत्र किञ्चित् ।
इति प्रपद्येत यदीह कश्चित् तस्मै ब्रुवेऽन्तर्जगतोऽपि सिद्धिम् ॥८७॥

ज्ञानोपपन्नं तु जगद् यथान्यत् सत्तोपपन्नं च जगत् तथान्यत् ।
ज्ञानाङ्गभावा इह जीवनिष्ठाः सत्ताङ्गभावाश्च तथा बहिःस्थाः ॥८८॥

स्पृष्ट्वा पदार्थं प्रतिपद्यते यं ज्ञानीयभावावयवास्तु तत्र ।
स्पर्शक्रमेण प्रभवन्ति भाने तद्वद्भवेच्चक्षुषि युक्तिसाम्यात् ॥८९॥

भूतं भविष्यन्तमथासदर्थं श्रुत्वा तथा व्यक्तिविशेषरूपम् ।
ज्ञानीयमन्तर्जगदेव पश्येद्बहिर्जगत् पश्यति नैष तर्हि ॥९०॥

आवक्रिता वक्रितलोचनाभ्यां द्विधा कृतं पश्यति दृश्यमेकम् ।
दृग्जं ध्रुवं तद्द्वयुभय हि रूपं बहिर्जगतत्वं कथयेत्तयोः कः ॥९१॥

१८–अन्तर्बहिर्जगद्भ्यां ज्ञानोपपादनम् ।
तत्र बाह्यार्थभागान्वितप्रत्ययमतम् ।

तदित्थमन्तर्जगदेव सर्वं पश्यामि किन्त्वस्ति बहिर्जगच्च ।
बहिर्जगच्चेन्न भवेत् तदानीं ज्ञानोपपत्तिर्न भवेत् कदाचित् ॥९२॥

अनन्तशक्त्येकघनोस्म्यहं यस्तस्योल्वणाः सन्ति विकाशमाप्ताः ।
याः शक्तयः काश्चिदवैमि तानीन्द्रियाणि तान्यरम्यहमेक आत्मा ॥९३॥

अत्रेन्द्रिये बाह्यसदर्थयोगे द्वयोरुपादाय तयोः स्वमंशम् ।
तयोर्विकारेण भवत्यपूर्वः स प्रत्ययो रूपरसादिसंज्ञः ॥९४॥

तैलस्य दोषात्तु यथा प्रदीपज्योतिः क्व चास्फीतमभास्वरं स्यात् ।
बाह्यार्थदोषान्मलिनं तथैवाज्ञानं भ्रमः संशय आविरस्ति ॥९५॥

बहिः स्थितोऽर्थोऽन्वयमेति बुद्धौ विभाति तस्माद्बहिरेव सोऽर्थः । -
एकान्ततो मत्कृत एव चेत् स्यान्नाद्धा प्रतीयेत तदा बहिर्धा ॥९६॥

१६—बाह्यार्थघातजप्रत्ययमतम् ।

इत्येक आहुः पर आहुरंशद्वयं मिथोन्वेति न भातिसिद्ध्यै ।
स्यादन्यथा द्रष्टृपरंपरायां सर्वांशनाशादिदमर्थनाशः ॥९७॥

तस्मात् करोति ध्रुवमिन्द्रियेस्मिन्नाघातमेवैष बहिःस्थितोऽर्थः ।
आहन्यमानेन्द्रियमेव शुद्धं यद्रूपमायाति विभाति तन्मे ॥९८॥

तेनेन्द्रियाणां परिणामरूपास्ते प्रत्यया आत्मविकारभूताः ।
बहिष्ट्वमेतेषु विभाति यत्तन्मन्ये स्वभावात् कृतमिन्द्रियाणाम् ॥९९॥

यत्तु भ्रमोऽजायत संशयो वा न तत्र हेतुर्बहिरर्थयोगः ।
आघातवैषम्यवशात्तु तत्रेन्द्रिये विचित्रः परिणाम एषः ॥१००॥

अस्मिन्मते यद्यपि कश्चिदंशो न प्रत्ययेऽर्थस्य बहिः सतोऽस्ति ।
तथापि तादृक्परिणाममूलाघाताय कल्प्या बहिरर्थसत्ता ॥१०१॥

२०—ज्ञानोत्पत्तौ बाह्यार्थस्य हेतुत्वम् ।

ध्रुवं ततोऽन्तर्जगदस्ति किञ्चित् पृथक् पृथक् चास्ति बहिर्जगत्तत् ।
ताभ्यामुभाभ्यां प्रतिपत्तिसिद्धिः संभाव्यते नैकतरेण मन्ये ॥१०२॥

तथा च मज्ज्ञानकराणि यानि क्वचिद्बहिर्धा स्थितिमन्ति सन्ति ।
अदृश्यरूपाण्यपि तानि मन्ये परं जगज्जीवजगद्विभिन्नम् ॥१०३॥

बहिर्न यत्रास्ति घटो न तत्रेच्छतोऽपि मे तत्स्थितिबुद्धिरस्ति ।
बहिःस्थितेऽस्मिन् घटबुद्धिरुद्यान्ममेव सर्वस्य परस्य साम्यात् ॥१०४॥

किन्तु ध्रुवं तं न घटं बहिर्धा स्थितं प्रपश्यामि परोपि कश्चित् ।
तत्रात्मसंयोगकृतं मदात्मस्फोटं नु पश्यामि तदात्मक्लृप्तम् ॥१०५॥

२१—बाह्यार्थस्पर्शानुसारादात्मनि संस्कारः ।

बहिः स्वतन्त्राणि जगन्ति यावन्त्यायान्त्यहं ज्ञानधरातलेऽस्मिन् ।
तावन्ति मे भान्ति मयि स्थितत्वान्न भान्ति तु ज्ञानतलाच्च्युतानि ॥१०६॥

ज्ञानस्य यावन्तमिमं प्रदेशं वस्तु स्पृशेत् तत्र लक्ष्म तादृक् ।
प्रजायतेऽन्तर्जगदात्मनाऽसौ संस्कार उक्तः स्मरणाय हेतुः ॥१०७॥

स्पर्शोऽधिकश्चेदधिकोऽस्य बोधो मन्दे तु मन्दोऽथ समे समः स्यात् ।
तत् स्पर्शवैशेष्यवशेन वस्तुज्ञाने विशेषो भवतीति मन्ये ॥१०८॥

न स्पर्शयोग्योऽस्म्यहमित्थमाहुः केचित्तदज्ञानवशादसारम् ।
बाह्यार्थदृष्ट्याहितसंस्क्रियाऽस्मिन् प्रत्यक्षमीक्षे मयि शिक्षयापि ॥१०९॥

निर्लेप आत्मा न च सज्ज्यतेऽसौ न बध्यतेऽसौ व्यथते च नासौ ।
इत्याहुरार्य्या ध्रुवमेतदेवं तथापि नाघातविधौ विरोधः ॥११०॥

वायोर्जलस्यापि मिथः प्रसङ्गे फेनोद्भवस्तद्ग्रथनाच्च बन्धात् ।
नायं तथा वस्तुनि सज्जतेऽस्मिन् न बध्यते न व्यथते कदाचित् ॥१११॥

आहन्ति वायुर्जलमस्ति तस्माज्जले तरङ्गः कमपीह कालम् ।
न सज्जते तत्र जलं तु वायौ विद्यात्तथात्मानमिमं पृथग्वत् ॥११२॥

२२--आत्मनि बाह्यार्थस्पर्शतारतम्यम् ।

युनक्त्यहंप्रत्ययकृत्स्नदेशव्याप्त्या बहिर्वस्तु न दिङ्मितत्वात् ।
प्रतीकमात्रे बहिरर्थपृक्तं ज्ञानं तदज्ञानवृतं ध्रुवं स्यात् ॥११३॥

इन्द्रोऽयमात्मेन्द्रियवर्गमार्गादेवार्थवर्गं स्पृशति प्रतीकात् ।
नास्ति स्वतन्त्रो बहिरर्थयोगे तस्मादपूर्णज्ञ इहास्ति जीवः ॥११४॥

स्वल्पांशतोऽर्थं प्रमितं प्रगृह्णन् सोऽज्ञानभूयिष्ठतया बिभेति ।
संभाव्यतेऽस्मिन् क्रमबद्धबोधात् पूर्णज्ञतासंयमयोगतो वा ॥११५॥

बाह्यांस्तु कामांस्तिरयन् यदान्तर्मुखो भवामि स्वयमात्मकामः ।
सर्वज्ञतां यामि स सर्वकामः स्पृशन्नशेषान् मम शक्तिकामान् ॥११६॥

"पराञ्चि खानि व्यतृणत् स्वयंभूस्तस्मात् पराङ् पश्यति नान्तरात्मन् ।
कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मानमैक्षदावृत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन् ॥११७॥
पराचः कामाननुयन्ति बालास्ते मृत्योर्यन्ति विततस्य पाशम् ।
अथ धीरा अमृतत्वं विदित्वा ध्रुवमध्रुवेष्विह न प्रार्थयन्ते" ॥११८॥

—कठोप० ४ वल्ली

॥ इति जीवजगत्संशयवादप्रतिवादस्तृतीयखण्डः ॥

॥ ३ ॥

अथ

विशिष्टत्रिसत्योपनिषत्

तत्र

जीवजगत्संशयवादप्रतिवादस्तृतीयखण्डः

[हिन्दीविज्ञानभाष्य]–वादी ने जिन-जिन कुत्सित तर्कों का इन्द्रियप्रामाण्यवाद में उपयोग किया था एवं उनके द्वारा प्रामाण्यवाद को मिथ्या बतलाने का साहस किया था–उन तर्कों का पूर्वप्रकरण में समूल खण्डन कर प्रामाण्यवाद की स्थापना कर दी गई। वस्तुतः इन्द्रिएँ अवश्य ही प्रमाण हैं–इस बात को तर्क से, प्रमाण से, अनुभव से सिद्ध कर दिया। इस प्रकार अप्रामाण्यवाद का खण्डन कर अब जीव-जगत्-ईश्वर प्रतिवाद का प्रतिवाद प्रारम्भ करते हैं—

अप्रामाण्यवाद को सिद्ध करते हुए वादी ने जीव-जगत्-एवं ईश्वर तीनों को मिथ्या बतलाया था ? उसके मतानुसार शरीर से अलावा कोई जीवात्मा न था एवं न कोई ईश्वर ही था एवं न जगत् ही था। उसने जीव-जगत्-ईश्वर के खण्डन में जो-जो युक्तिएँ दी हैं–उनका विवेचन 'संदिग्धसर्वोपनिषत्' में विशदरूपेण कर दिया गया है, अतः पुनरुक्तिभिया यहाँ उसे छोडते हैं। जीव-जगत्-ईश्वर की सत्ता स्थापित करें–इसके पहले इस विषय में कितने मत प्रचलित हैं–जीव-जगत्-ईश्वर के मानने एवं न मानने वाले क्या-क्या तर्क रखते हैं ? किस-किस स्वरूप से इनकी सत्ता मानते हैं ? पहले यह बतलाना आवश्यक हो पड़ता है, अतएव इस विषय में ज्यादा तो नहीं केवल तीन मतों का उल्लेख कर बाद में स्वसिद्धान्त स्थापित किया जाएगा—

१–तत्त्वदर्शनसन्दर्भक्रमः।

तत्त्वदर्शनसंदर्भक्रम—

जीव-जगत्-ईश्वर–इन तीनों में दार्शनिकों के भिन्न-भिन्न मत रहे हैं। कई ईश्वर-जीव-जगत् तीनों ही को मिथ्या मानते हैं। कई (वैशेषिक) सत्ता स्वीकार करते हुए भी समष्टि में ही चैतन्य मानते हैं। कई ईश्वर को सृष्टिकर्त्ता मानते हैं, कई ईश्वर को केवल साक्षीमात्र मान प्रकृति को ही जगत्-कर्त्री मानते हैं। तात्पर्य्य यही है कि इस विषय में नानामत प्रचलित हैं। इन सबमें से सर्व-

प्रथम जीव-जगत् एवं ईश्वर–इन तीनों को मिथ्या मानने वाले दार्शनिकों का मत बतलाया जाता है। साध्यदेवताओं में एकदल ऐसा था जो संसार की उत्पत्ति असत् तत्त्व से ही मानता था। उसका सिद्धान्त था कि सारे जगत् का मूल एक असत् ही तत्त्व था। उस असत् तत्त्व से यह जगत् उत्पन्न हुआ। 'कारणगुणाः कार्य्यगुणानारभन्ते'–इस न्याय के अनुसार असत् कारण से उत्पन्न यह जगत् भी 'असत्'–रूपेण ही उत्पन्न हुआ। सारा विश्व असदात्मक ही है। ब्रह्मदर्शन के सिद्धान्तानुसार ब्रह्म और कर्म्म दो तत्त्व माने गए हैं। इनमें से जो ब्रह्मतत्त्व है–उसे ही रस कहा जाता है एवं कर्म्म को बल कहा जाता है। रस सर्वथा नित्य, व्यापक, निष्क्रिय, शान्त, अमृत, एवं सत्स्वरूप है और कर्म्म सर्वथा अनित्य दिग्देशकालावच्छिन्न, सक्रिय, अशान्त, मर्त्य एवं असत्-स्वरूप है। संसार में जो कुछ हम देख रहे हैं–वह सर्वथा-कर्म्म ही कर्म्म है। रस का स्वरूप हमें सर्वथा नहीं दिखलाई पड़ता है। जहाँ देखते हैं–वहाँ प्रतिक्षण में होने वाली परिवर्त्तनात्मिका क्रिया का ही अवलोकन करते हैं। बस, प्रतिक्षण में जायमान इस वैलक्षण्य को देखकर ही श्रमणकाचार्य असद्वाद की स्थापना करते हैं। उनका कहना है कि जबकि संसार प्रतिक्षण परिवर्त्तनशील है–प्रतिक्षण विलक्षण है तो ऐसी हालत में इसे 'सत्' क्योंकर माना जा सकता है? जबकि यह जगत् सर्वथा असत् है तो मानना पड़ेगा कि इस जगत् का मूलतत्त्व भी 'असत्' ही है। क्योंकि जैसा कारण होता है–तदनुरूप ही कार्य्य की उत्पत्ति होती है। घड़ा चूंकि नष्ट होने वाली मृत्तिका से बनता है, अतएव वह विनाशी है। चंकि जगत् विनाशी है, अतः मानना पड़ेगा कि अवश्य ही इसका मूल भी 'असत्' ही है।

अपि च–अनुभव से भी जगत् प्रतिक्षण विनश्यदवस्थायुक्त ही प्रतीत होता है। कल्पना कीजिए–आज आपने एक वस्त्र को लाल रंग से रंग दिया। बस, रंगने के थोड़ी देर बाद जबकि रंग सूख जाता है तो वह वस्त्र एकदम लाल हो जाता है। इसी लाल वस्त्र को १० दिन बाद यदि देखा जाता है तो उसकी वह प्रभा मारी जाती है जो कि रंगने के अनन्तर थोड़े समय पहले थी। अब यहाँ विचार होता है कि यह विपर्य्यय (रंग की उस प्रभा का विपर्य्यय) किस समय हुआ? क्या इस विपर्य्यय के लिए आप कोई नियत समय बतला सकते हैं कि अमुक क्षण में यह विपर्य्यय हुआ? हमारे खयाल से इसका उत्तर हो ही नहीं सकता। हो सकता है तो एकमात्र यही उत्तर हो सकता है कि प्रतिक्षण ही परिवर्त्तन हो रहा है। एवमेव बालतरुणवृद्धादि अवस्था से जो शरीर में परिवर्त्तन होता है–उसके साथ होने वाला जो अस्थि, मांस, रुधिर–इत्यादि इत्यादि शरीरधातुओं के परिवर्त्तन को भी क्षणिकावस्थायुक्त ही मानना पड़ेगा। एवमेव दूध की जो 'दही'–स्वरूप एक अवस्था है–उसका परिवर्त्तन भी प्रतिक्षण ही मानना पड़ेगा। तात्पर्य्य यही है कि संसार के यच्चयावत् पदार्थ प्रतिक्षण परिवर्त्तनशील हैं, अतएव वे सर्वथा 'असत्' हैं। सारे पदार्थ क्षणिक हैं। कदाचित् कहो कि "यदि सारे पदार्थ क्षणिक हैं–असत् हैं तो फिर हमें जगत् की प्रतीति ही क्योंकर हो सकती है"? हम प्रत्यक्ष में जबकि जगत् को 'अस्ति'–स्वरूप में देख रहे हैं तो मानना पड़ेगा कि इस प्रतिक्षण में बदलने वाली क्रिया का कोई न कोई सत्-स्वरूप आधार अवश्य ही है। अन्यथा क्षणिकतत्त्व को ही मानने पर तो किसी भी वस्तु की प्रतीति नहीं होनी चाहिए। क्योंकि जब कोई सत् है ही नहीं, 'है' कहकर के व्यवहृत करने लायक संसार में कोई पदार्थ ही नहीं तो फिर ऐसी हालत में संसारस्थित पदार्थों की अस्तिरूपेण प्रतीति होनी ही नहीं चाहिए।

परन्तु होती है, ग्रतः ग्रवश्य ही असत् कर्म्म से ग्रतिरिक्त कोई सत् पदार्थ मानना चाहिए—जिससे कि जो कि कर्म्म के प्रतिक्षण बदलने पर भी पदार्थों का 'ग्रस्ति' रूप से प्रत्यय करवाता है। इस पर श्रमणकाचार्य्य कहते हैं कि नहीं, कर्म्म से ग्रतिरिक्त सत्पदार्थ मानने की कोई आवश्यकता नहीं है।

कर्म्म को बल कहते हैं–यह बल पदार्थविभिन्नता के अनुसार भिन्न-भिन्न जाति के मानने पड़ते हैं। इस प्रकार से बल ग्रनन्तानन्त प्रकार के होते हैं। इन सारे बलों के जो कि ग्रसंख्य हैं–१६ बलकोश होते हैं। इन १६ कोशों में से ही ये अनन्तानन्त बल प्रादुर्भूत होते हैं। इन १६ बलकोशों में से एक बलकोश का नाम है–धाराबल। प्रतिक्षण परिवर्त्तनीय बल की समष्टिरूपेण प्रतीति करवा देना ही इस धाराबल का काम है। बल प्रतिक्षण ही बदलता रहता है–प्रतिक्षण ही नष्ट होता रहता है, परन्तु उन सारे बलों में जो कि प्रतिक्षण नष्ट हो रहे हैं–एक धारा नाम का बल ग्रनुस्यूत रहता है। बस, इस धाराबल से ही जो कि आप स्वयं भी क्षणिक ही है–वह बल 'अस्ति' प्रत्यय करवा देता है। ग्रस्ति-प्रत्यय करवाने वाला बल प्रतिक्षण में नष्ट होने वाले जगत् का प्रत्यक्ष करवाता हुग्रा साथ ही में आप स्वयं भी नष्ट होता रहता है क्योंकि वह भी तो बल ही है। तो बस, इस धाराबल से क्षणिक भी जगत् की प्रतीति हमें होती रहती है। इस प्रकार से जबकि बल से 'प्रत्यय' की उपपत्ति हो जाती है तो फिर इसके लिए किसी सत्-तत्त्व के मानने की कोई ग्रावश्यकता नहीं है। कदाचित् कहो कि खाता हूँ, सोता हूँ, दुःखी हूँ, सुखी हूँ–इत्यादि प्रत्यय करने वाला जो एक 'ग्रहं'-स्वरूप है जो कि क्रिया से सर्वथा ग्रतिरिक्त भासित होता है–उसे तो अवश्य ही मानना चाहिए जिसे कि दूसरे शब्दों में हम 'ज्ञान' कह सकते हैं। श्रमणक कहते हैं कि कर्म्म से अतिरिक्त किसी भी चित् की–ज्ञान की मानने की आवश्यकता नहीं है। जिस प्रकार '**गच्छति, भुङ्क्ते**'–यह क्रिया की समष्टि है–तद्वत् '**जानामि**'–यह भी तो कर्म्म ही है। हमने बल अनन्त प्रकार के बतलाए हैं–उन्हीं बलों में से एक प्रकार की ग्रन्यतम बलसमष्टि को ही ज्ञान कहते हैं। कर्म्म ही धाराबल से समष्टिरूप में आकर 'ज्ञान' कहलाने लगता है–वस्तुतः कर्म्म से ग्रतिरिक्त ज्ञान कोई भी पदार्थ नहीं है।

सारा विश्वप्रपञ्च दृष्ट-नष्ट ही है। इन श्रमणकों के मतानुसार कर्म्मपुद्गलनाश का ही नाम मुक्ति है। इनके हिसाब से सब दुःखमय ही दुःखमय है। दुःख से अलावा सुख का लेश भी नहीं है। दुःखाभाव का ही नाम 'सुख' है। कर्म्मपुद्गल जब नष्ट हो जाता है तो बस, वही 'मुक्ति' कहलाती है। केले के स्तम्ब को ऊपर से छीलते जाओ–उसकी बल्कल उपाड़ते जाओ। उपाड़ते-उपाड़ते ग्रन्त में सारे केले का स्वरूप नष्ट हो जाएगा–उसके भीतर सिवाय उस बल्कल के ग्रौर कुछ न मिलेगा। एवमेव दीपक की लौबत्ती को इधर-उधर से छीलते जाग्रो। छीलते-छीलते सारी लौ गायबगुल्ला हो जाएगी–उसके बीच में लौ के अतिरिक्त और कुछ न मिलेगा। तो बस, दीपक जैसे प्रकाशसमष्टिमात्र से एक 'दीपक' इस नाम को धारण करता है एवं केले का वृक्ष केवल त्वक्समूह को लेकर 'वृक्ष' नाम से व्यवहृत होने लगता है, तद्वत् कर्म्मसमष्टि ही 'जीव' कहलाने लगता है–जो कि शरीर नाम से प्रसिद्ध है। वस्तुतः केले के वृक्ष की तरह दीपक की लौ की तरह ग्रस्थि, मांस, असृक् आदि की समष्टि के अतिरिक्त जो कि समष्टि 'कर्म्मात्मिका' है, जीव नाम का कोई भिन्न पदार्थ नहीं है। श्रमणकाचार्य्य कहते हैं कि

हमारा यह मत निर्मूल ही नहीं है–अपि तु–इसमें आपके माने हुए वेद ही इस मत की पुष्टि करते हैं–जैसा कि श्रुति कहती है —

"असद्वेदमग्र आसीत्" ।[1] "तम आसीत् तमसा गूळ्हमग्रे" ।[2] इदं वा अग्रे नैव किञ्चनासीत् । न द्यौरासीन्न पृथिवी नान्तरिक्षं । तदसदेव सन्मनोऽकुरुत स्यामिति" ।[3] नैवेह किञ्चनाग्र आसीत् । मृत्युनैवेदमावृतमासीदशनायया । अशनाया हि मृत्युः" ॥[4]

उपरोक्त श्रुतिवाक्यों से हमारा सिद्धान्त सर्वथा दृढ बन जाता है । जबकि आपके (ब्रह्मवादी के) मूलभूत ग्रन्थ (वेद) भी इस 'असद्' वाद का समर्थन करते हैं तो आपको अवश्य ही यही 'मत' मानना चाहिए-बस, इस प्रकार से श्रम को (बल को) ही जगत् का स्वरूप मानने वाले, अतएव श्रमणक नाम से कहलाने वाले श्रमणकाचार्य्य इस 'असत्' वाद का प्रतिपादन करते हुए जगत् को किंवा जगत् के मूल को "असत्' ही मानते हैं । इनके मत में कर्म्म से अलग न कोई जीव है, न ईश्वर है–न ज्ञान है–सब कर्म्ममय ही है । बस, इस श्रमणमतमूलक ही में (जो कि वैदिक समय में प्रचलित था) भारतवर्षीय नास्तिक दर्शनों का प्रादुर्भाव हुआ है । उसी के अनुयायी बन कर इन लोगों ने अपने प्रधान चार सिद्धान्त कायम किए हैं–वे सूत्र ये हैं ।

१–सर्वं क्षणिकं क्षणिकम् । ३–सर्वं स्वलक्षणं स्वलक्षणम् ।
२–सर्वं दुःखं दुःखम् । ४–सर्वं शून्यं शून्यम् ।

उनके मतानुसार संसार के यच्चयावत् पदार्थ क्षणिक हैं । जो पदार्थ इस क्षण में तो है परन्तु उत्तरक्षण में उसका सर्वथा अभाव है । इससे एक क्षण तो अस्तित्व होने से वह सत् हो गया–इस भ्रम में नहीं पड़ना चाहिए । क्योंकि वह तो नष्ट होता हुआ ही अपने क्षणिक समय को पूरा करता है । अस्तित्व तो उसका हो ही नहीं सकता है एवं सारा जगत् दुःख से ही ओतप्रोत है एव संसार की यावन्मात्र क्रियाएँ स्वलक्षणस्वरूप हैं । अर्थात्–सारी क्रियाएँ परस्पर सर्वथा भिन्न जातीय हैं । एक क्रिया से दूसरी क्रिया की तुलना हो ही नहीं सकती । क्योंकि यह परस्पर एक दूसरी से सर्वथा विलक्षणस्वरूप वाली हैं । तात्पर्य्य इसका यही है कि यदि कोई क्रिया स्थिर हो तभी न तो एक की दूसरी से तुलना की जा सकती है । जब इस क्रिया की दूसरी से तुलना करने लगते हैं तो इतने समय में तो न मालूम पूर्व की क्रिया कभी की नष्ट हो जाती है । बस, इसलिए प्रत्येक क्रिया का लक्षण केवल स्व-स्वरूप ही है । इस प्रकार से पूर्वोक्त चतुःसूत्री को अपना सिद्धान्त मानते हुए श्रमणकमतानुयायी ही आज नास्तिक कोटि में गिने जाते हैं । शिष्य-प्रशिष्यों के भेद से नास्तिक मत में निम्नलिखित छ शाखाएँ प्रचलित हो

१–छान्दोग्योप० ६।२।१। २–ऋग्वेद मं० १०।१२९।१।
३–बृहदा० उप० १।२।१। ४–बृहदा० उप० १।२।१।

गई हैं-(१) चार्वाक (२) माध्यमिक (३) योगाचार (४) सौत्रान्तिक (५) वैभाषिक (६) आर्हत। इन ६ओं में से माध्यमिक, योगाचार, सौत्रान्तिक एवं वैभाषिक-ये चारों ही **'बौद्ध'** कहलाते हैं। **'क्षणिकं-क्षणिकं'**-इत्यादि सूत्र इन्हीं के हैं एवं आर्हत ही जैन नाम से आज प्रसिद्ध हैं। इन ६ओं मतों का विवेचन अप्राकृत समझ कर छोडा जाता है। प्रकृत में सिर्फ हमें यही बतलाना है कि संसार से पहले कोई **'असत्'** तत्त्व था-उस असत् तत्त्व से असत् रूप ही जगत् उत्पन्न हुआ। वह जगत् सर्वथा प्रवाहस्वरूप है अर्थात् धाराबलाक्रान्त है एवं कर्म्मात्मक है अर्थात्-क्रियात्मक है एवं सर्वथा अचित् है अर्थात्-जड़ है। जिसको **'जानामि'**-इत्याकारक चैतन्य कहा करते हैं-वह चैतन्य भी अर्थात्-ज्ञान भी शुद्ध कर्म्मस्वरूप ही है। कर्मसमष्टि को ही **'ज्ञान'** कहते हैं। वस्तुतः कर्म्म से अतिरिक्त अर्थात्-असत् से अतिरिक्त और कुछ भी नहीं है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"असद्धि तत्त्वं किमपीदमस्मादसत् समस्तं जगदुद्बभूव।
प्रवाहि कर्म्मास्थिरमस्त्यचित् तच्चैतन्यमप्यस्ति हि कर्मरूपम्" ॥१॥

इस प्रकार से बलानुयायी श्रमणक **'असद्वाद'** की स्थापना करते हैं-उनके मतानुसार सारा प्रपञ्च असत्-स्वरूप ही है। परन्तु कई एक दूसरे आचार्य असद्वाद का खण्डन करते हुए "यह सारा जगत् सत्-स्वरूप है"-यह कहते हुए सारे प्रपञ्च को **'सत्'** ही मानते हैं। उनका कहना है कि जगत् को असत् नहीं माना जा सकता। क्योंकि यदि **'असत्'** माना जाएगा तो जगत् का प्रत्यक्ष ही न होगा। जबकि हम प्रत्यक्ष में घट है, पट है, मनुष्य है, हाथी है, घोड़ा है, घर है, महल है, बाग है, बगीचा है, शहर है-इत्यादि पदार्थों को **'अस्ति'**-स्वरूप से देख रहे हैं, तो ऐसी हालत में इस प्रत्यक्षदृष्ट **'अस्तित्व'** का अपलाप नहीं किया जा सकता। चूंकि कर्म्म प्रतिक्षण में नष्ट होने वाला है, अतः उसके मान लेने मात्र से **'अस्ति'** प्रत्यय कभी नहीं बन सकता है। तुमने कहा था कि हम धाराबल मान लेंगे, परन्तु धाराबल भी तो बल ही है। भला, जो स्वयं क्षणिक है विनाशी है-वह दूसरे का प्रत्यक्ष क्योंकर करवा सकता है? जिस प्रकार एक अन्धा मनुष्य दूसरे अन्धे मनुष्य को मार्ग दिखलाने में सर्वथा असमर्थ है, तद्वत् धाराबल जो कि स्वयं नष्टप्राय है-नष्ट होने वाली क्रियासमष्टि का प्रत्यय क्योंकर करवा सकता है? अतः इस प्रत्यय के लिए असत् से-क्रिया से अलग कोई सत् पदार्थ अवश्य ही मानना चाहिए। बस, वही सत् इस जगत् का मूल है। जबकि जगत् का कारण सत् है तो सुतरां जगत् सत् है-यह सिद्ध हो जाता है।

अपि च-जगत् को सन्मूलक ही मान सकते हैं। कर्म्म प्रतिक्षण बदलता रहता है-परिवर्तनशील है-यह आप (नास्तिक) भी मानते हैं एवं हम (वैशेषिक) भी मानते हैं। अब यहाँ यह प्रश्न होता है कि यह परिवर्त्तन होता किस पर है? परिवर्त्तन तब तक नहीं बन सकता जब तक कि उसके लिए कोई अपरिवर्त्तनीय स्थिर पदार्थ न मान लिया जाए। माना कि रंग प्रतिक्षण बदलता है। माना कि मनुष्य के शरीर में प्रतिक्षण परिवर्त्तन होता है। परन्तु वस्त्र है तभी तो रंग का परिवर्त्तन होता है।

शरीर कोई स्थिर पदार्थ है तभी तो अवस्था का परिवर्त्तन होता है। यदि उस परिवर्त्तनीय रंग के लिए वस्त्र न होता तो रंग बदलता किस पर ? तात्पर्य्य कहने का यही है कि जिस क्रिया को तुम प्रतिक्षण बदलने वाली बतला रहे हो हम भी उसे प्रतिक्षण बदलने वाली ही मानते हैं, परन्तु यहाँ पर प्रश्न हमारा यही रह जाता है कि परिवर्त्तन विना किसी को आधार माने बन ही नहीं सकता। किस पर इस क्रिया का परिवर्त्तन हो रहा है ? क्रिया चूंकि स्वयं नष्ट होने वाली है-परिवर्त्तनीय है, अतः उसे परिवर्त्तनीय-स्वरूपा क्रिया को आधार मान नहीं सकते। अतः मजबूरन अगत्या इस परिवर्त्तनीय क्रिया के परिवर्त्तन के लिए क्रिया से अतिरिक्त किसी अपरिवर्त्तनीय स्थिर पदार्थ को मानना ही पड़ेगा। अन्यथा इसका परिवर्त्तन बन ही नहीं सकता। विना किसी स्थिर आधार के क्रिया होती है-यह कौन मानेगा ? हाथ है-इसलिए वह हिल रहा है। पैर है-इसलिए चलनक्रिया हो रही है। मुख है-इसलिए भक्षण क्रिया हो रही है। तात्पर्य्य यही है कि क्रिया किसी स्थिर आधार को चाहती है। तो बस, वह स्थिर-आधार क्रिया से सर्वथा विजातीय है एवं सत् है-यह आपको मानना ही पड़ेगा। इस प्रकार से जबकि जगत् सत् है तो अवश्य ही इसका मूल भी 'सत्' ही है। वह जो इस जगत् की मूलभूता प्रवाह-स्वरूपा प्रकृति है-वह अवश्य ही सती है। जबकि इसकी प्रकृति (कारण) सती है तो नितरां 'जगत्-सत्' है-यह मान लेना पड़ता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"इत्येक आहुः श्रमणाः परे तु प्राहुर्जगत् सर्वमिदं सदस्ति।
तन्मूलमेतद्धि भवेदतः सा प्रवाहनित्या प्रकृतिः सती स्यात्" ॥२॥

कणाद भगवान् कहते हैं-संसार में द्रव्यगुणकर्मसमवेत जो पदार्थ हैं-उन पदार्थों के तत्त्वज्ञान से निःश्रेयसाधिगम होता है। अर्थात् मोक्ष होती है—

"द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायानां पदार्थानां साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसम्" ॥[1]

आगे जाकर पदार्थ कौन है-यह बतलाते हुए न्यायभाष्यकार वात्स्यायन कहते हैं—

"व्यक्त्याकृतिजातयस्तु पदार्थः" ।[2]

इस प्रकार से इन दोनों सूत्रों के समन्वय के लिए पदार्थ एक ही मानना चाहिए-न कि ६ पदार्थ। इस प्रकार से जो द्वन्द्वसमास मानकर ६ पदार्थ मानते हैं-वह मत गलत समझना चाहिए। द्रव्य-गुण-कर्म्म-इन तीनों को तो व्यक्ति कहते हैं एवं जाति को 'सामान्य' कहते हैं एवं आकृति को विशेष कहते हैं। यदि ६ पदार्थ अभीष्ट होते तो वे (वात्स्यायन)-'**व्यक्त्याकृतिजातयस्तु पदार्थः**-न कहकर '**पदार्थाः**'-यह कहते। परन्तु वे 'पदार्थः' कह रहे हैं-इससे पूर्व सूत्र का—

१-वैशेषिकदर्शन १।१।४। २-न्यायभाष्य २।२।६७।

"द्रव्यगुणकर्म्मणां सामान्यविशेषाभ्यां समवायो यत्र स पदार्थः । एतादृशां सर्वेषां पदार्थानां साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसाधिगमः" ।।

यही अर्थ समझना चाहिए–न कि—

"द्रव्यगुणकर्म्मसामान्यविशेषसमवायानां (षण्णां) पदार्थानां साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसाधिगमः" ।।

यह, क्योंकि पदार्थ एक है । अपि च–हम प्रत्यक्ष ही देखते हैं कि संसार के यावन्मात्र पदार्थों में कोई न काई गुण रहता है–कोई न कोई कर्म्म रहता है एवं सामान्य और विशेष से वह युक्त रहता है । जब तक द्रव्यगुणकर्म्म का सामान्य-विशेष द्वारा समवाय नहीं होता है तब तक पदार्थ का स्वरूप ही नहीं बनता है । अपि च–६ पदार्थ मानने पर—**'पदार्थः पदार्थेनान्वेति न तु पदार्थैकदेशेन'**–यह न्याय सर्वथा उच्छिन्न हो जाएगा । क्योंकि प्रत्येक पदार्थ में चूंकि द्रव्य-गुण-कर्म्म-सामान्य-विशेष-समवाय-६ पदार्थ रहेंगे । ऐसी हालत में न आप उसे द्रव्य पदार्थ कह सकते हैं–न गुण कह सकते हैं न कर्म्म कह सकते हैं । क्योंकि द्रव्य मात्र ही तो वह नहीं है–गुण मात्र ही तो वह नहीं है–कर्म्म मात्र ही तो वह नहीं है, अतः ऐसी हालत में जब कोई पदार्थ ही नहीं रहेगा तब फिर किस पदार्थ के साथ पदार्थ अन्वित होगा, अतः अवश्य ही द्रव्यगुणकर्म्मसामान्य और विशेषयुक्त एक ही पदार्थ मानना चाहिए । जातिव्यक्त्याकृति तीनों को व्यासज्यवृत्त्या पदार्थावच्छेदकत्व है न कि प्रत्येकपर्य्याप्त्या । तीनों के मेल से पदार्थ का स्वरूप बनता है–न कि एकमात्र से । यदि केवल जाति ही पदार्थावच्छेदिका होती तो सूत्रकार **'पदार्थाः'**–कहते । **'पदार्थाः'** न कहकर जो **'पदार्थः'** कह रहे हैं–उससे तीनों की ही पदार्थावच्छेदकता सिद्ध होती है ।

गुण और क्रिया अर्थात् कर्म्म से विशिष्ट जो द्रव्य है–वह सत् कहलाता है–अर्थात् पदार्थ कहलाता है । उस सत् पदार्थ की सत्ता सामान्य और विशेषरूपा है । अर्थात् वह जो पदार्थ है–वह सामान्य सत्ता से (द्रव्यगुणकर्म्म की व्यापक परसत्ता से) सत् है एवं घट की विशेष सत्ता से भी सत् है । तात्पर्य्य यही है कि वह पदार्थ अपेक्षया सामान्यसत्ता और विशेषसत्ता दोनों से सत् है । अर्थात् घट में जो घट की सत्ता है–वह द्रव्य की सत्ता की अपेक्षा विशेष है एवं द्रव्यत्व की सत्ता घट की अपेक्षा सामान्य है । क्योंकि घटत्व घट में ही रहता है एवं द्रव्यत्व यावन्मात्र द्रव्यों में (घटपटादि में) रहता है । इस प्रकार से पुरोदृश्यमान पदार्थ घटत्वस्वरूप विशेषसत्ता से एवं द्रव्यत्वस्वरूप सामान्यसत्ता से सत् हैं । इसी तरह संसार के यावन्मात्र पदार्थों को सामान्य-विशेषसत्ता से युक्त समझना चाहिए । सारे पदार्थों में यह सत्ता समवायसम्बन्ध से रहती है । इस प्रकार से सामान्यविशेषसत्ता से समवेत अर्थात् युक्त जो गुण क्रिया विशिष्ट द्रव्य है–बस, इससे सिद्ध हो जाता है कि यह जगत् वास्तव में सत् ही है । अर्थात् सामान्यविशेषसत्ता से सत् ही है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"द्रव्यं विशिष्टं तु गुणक्रियाभ्यां सत् तस्य सामान्यविशेषरूपा ।
सत्ता तया यत् समवेतरूपं द्रव्यं ततः कार्य्यमिदं जगत् सत्" ॥३॥

इस प्रकार से यह मत वैशेषिकों का समझना चाहिए । इस मत में भी पृथक्-पृथक् द्रव्यगुण-कर्म्मादि में जड़त्व ही सिद्ध होता है । अर्थात् द्रव्य, गुण, कर्म्म, सामान्यादि प्रातिस्विकरूप से विविक्तावस्था में सर्वथा जड़ ही हैं । जड़ात्मक जो बुध्यादि गुण हैं–उनसे युक्त जो विशिष्ट द्रव्य है–वही 'चेतनात्मा' है । अर्थात् आत्मा स्वयं जड़ है एवं बुद्धि भी जड़ है–बुद्धि गुण है–आत्मा द्रव्य है । जब तक आत्मा और बुद्धि का संयोग नहीं होता है तब तक प्रातिस्विकरूपेण दोनों जड़ हैं । जब दोनों का परस्पर सम्बन्ध हो जाता है–तब दोनों के मेल से एक चैतन्य उत्पन्न हो जाता है । जिस प्रकार पीला और नीला मिलकर हरा हो जाता है–जो कि हरा रंग न पीले में था एवं न नीले में–बस, इसी प्रकार जो चैतन्य न द्रव्य में था एवं न गुण में था–वही दोनों के मेल से उत्पन्न हो जाता है ।

तात्पर्य्य यही है कि ज्ञान जड़ है–ज्ञानवान् चेतन है । ज्ञान में चूंकि ज्ञान नहीं रहता, अतः ज्ञान अवश्य ही जड़ है । बतलाना प्रकृत में यही है कि गुण और कर्म्म-सामान्य और विशेष–ये चारों जिसमें होते हैं–वह एक स्थिर पदार्थ अवश्य ही मानना पड़ेगा–बस, यही 'द्रव्य' कहलाता है । जबकि क्रिया से अलग कोई द्रव्य नाम का सत् पदार्थ है तो फिर कथमपि जगत् को असत् नहीं कह सकते । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"वैशेषिको वाद इति द्वितीयस्तत्राचिदेवास्त्यखिलं पृथग्वत् ।
गुणैस्तु बुद्ध्यादिभिरस्त्यचिद्भिर्द्रव्यं विशिष्टं खलु चेतनात्मा" ॥४॥

तीसरा मत सांख्यवादियों का है । इस मत में चित् और अचित् ये दो तत्त्व माने गए हैं । उनके मतानुसार अचिदात्मक अव्यक्ततत्त्व से व्यक्तस्वरूप अचित् जगत् उत्पन्न हुआ है । अर्थात् इस अचित् जगत् का जो कि व्यक्त हो रहा है एक अव्यक्तात्मक अचित् ही मूलकारण है । अर्थात् जगत् जड़ है एवं जड़ (प्रकृति) से ही यह उत्पन्न हुआ है । चित् केवल भोक्ता-मात्र है । अर्थात् ईश्वर द्रष्टा-मात्र है–उत्पत्ति प्रकृति से ही होती है–**'प्रकृतिः कर्त्री, पुरुषस्तु पुष्करपलाशवन्निर्लेपः किन्तु चेतनः'** । जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"तृतीयवादः पुनरत्र सांख्यो द्वे तत्र तत्त्वे चिदचित्स्वरूपे ।
अचिज्जगद् व्यक्तमभूदचित्तोऽव्यक्तादियं चित् पुनरस्य भोक्त्री" ॥५॥

इस मत को मानने वाले आचार्य ईश्वर को सर्वथा नहीं मानते हैं–**'ईश्वरासिद्धेः'** । उनके ख़याल से सारा जगत् केवल प्रकृति से ही बना हुआ है । कदाचित् कहो कि साहब ! उपासना से हम जब प्रत्यक्ष ही ईश्वर के दर्शन कर लेते हैं तो फिर ईश्वर नहीं है–यह कैसे माना जा सकता है ? इसी का

उत्तर देते हैं-कर्म्म दो प्रकार का होता है-उनमें से योगात्मक जो एक कर्म्मविशेष है-उसी को तो उपासना कहते हैं। उपासना में धारणा-ध्यान-समाधि-इन तीनों को एकत्र करने की कोशिश की जाती है। बस, इसी का नाम उपासना है। उपासना करते-करते हमारा मन ही जिस रूप का हम ध्यान करते हैं तद्रूप में परिणत हो हमारे सामने आ खड़ा होता है एवं हमें उसके द्वारा अभिलषित फल मिल जाता है। अर्थात् हमारा संकल्पात्मक मन ही अधिक दिन की उपासना से जैसे स्वरूप का हम ध्यान करते हैं-उसी रूप में परिणत हो जाता है, अतः इसके लिए ईश्वर मानने की कोई आवश्यकता नहीं है। ईश्वर कृपा कर हमें फल दे देता है-यह बात सर्वथा मिथ्या है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"पश्यन्ति न त्वीश्वरमत्र वादे सर्वं प्रकृत्यैव जगद्विधानम्।
योगात्मकः कर्म्मविशेष एवोपास्तिर्न चेशः फलदः कृपातः" ॥६॥

इस प्रकार से तत्त्वान्वेषणकर्त्ताओं के इस जगत्-जीवेश्वर के विषय में तीन मत होते हैं। उन-उन मतों के द्रष्टाओं ने उन-उन मतों का खूब विस्तृत निरूपण कर रखा है। उन्होंने बडे विस्तार के साथ अपने-अपने मतों का निरूपण किया है। अतः पृथक्-पृथक् रूप से उनके स्वरूप को उनके ग्रन्थों से ही जानना चाहिए। प्रकृत में उन तीनों से अलावा जो एक चौथा मत है-केवल उसका विवेचन करते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"वादास्त्रयस्तत्त्वविदां स्युरित्थं तैर्द्रष्टृभिः साधु निरूपितास्ते।
वेद्यास्तदुक्तचैव पृथक् पृथक् ते वादं चतुर्थं तु वयं वदामः" ॥७॥

हमारे खयाल से अचित् भी है, चित् भी है एवं ईश्वर भी है। अर्थात् जगत्-जीव एवं ईश्वर तीनों ही सत्य हैं। इन तीनों के त्रित्व को मिलाकर-त्रिसत्यवाद नाम का एक मत और समझना चाहिए। इन्हीं तीनों को हम क्रमशः क्षर-अक्षर और अव्यय भी कह सकते हैं। इन तीनों के मेल से जो एक विशिष्टस्वरूप बनता है-बस, वही जगत् का मूलभूत ब्रह्म है। अर्थात् अव्ययाक्षर-क्षर-समष्टि का नाम ही 'ब्रह्म' है। इस त्रिसत्य ब्रह्म से उत्पन्न जो जीव और जगत् है-वही अव्यय-अक्षर-क्षरयुक्त ही समझने चाहिएँ अथवा तीन से सत्-चित्-आनन्द-ये तीनों अभिप्रेत समझने चाहिएँ। इस सच्चिदानन्द से उत्पन्न होने वाला जो जगत् है-वह भी सच्चिदानन्दमय है एवं जीव भी सच्चिदानन्दमय ही है। इस प्रकार से अचित्-चित्-ईशानविशिष्ट जो एक स्वरूप है-वही ब्रह्म है एवं उससे उत्पन्न होने वाला जो जगत् है-वह भी इन तीन सत्यों से ही युक्त रहता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अचिच्च चिच्चास्ति तथेश्वरश्च त्रितत्त्वमेतद् भवति त्रिसत्यम्।
अचिच्चिदीशानविशिष्टरूपं ब्रह्मास्ति तज्जं जगदप्यनन्यत्" ॥८॥

बस, हम इस विशिष्टत्रिसत्यवाद का ही निरूपण करेंगे। विशेषतः ईश्वर अवश्य ही मन्तव्यकोटि में है। अर्थात् हम जीव-जगत् से अन्य ईश्वर की सत्ता अवश्य ही मानते हैं।

बस, उस ईश्वर के परिचय कराने के लिए ही हमारा यह प्रयत्न है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"पश्याम इत्थं तदिदं विशिष्टत्रिसत्यवादं सुनिरूपयामः।
अस्तीश्वरो नः शरणं विशेषात् तद्दर्शनायैव तु न प्रयत्नः" ॥६॥

—※—

२–ज्ञानौपयिकजीवसिद्धिः।

ज्ञानमूला जीवसिद्धि—

'स वा एष आत्मा वाङ्मयः प्राणमयो मनोमयः'–आत्मा का यह लक्षण किया गया है। यह आत्मा मनोमय है, प्राणमय है एवं वाङ्मय है–यही पूर्वश्रुति का तात्पर्य्य है। इन्हीं तीनों को दार्शनिक लोग ज्ञान-क्रिया और अर्थ शब्द से भी कहा करते हैं एवं गीता में इन्हीं तीनों को क्रमशः अव्यय-अक्षर एवं क्षर भी कहा जाता है एवं इन्हीं तीनों को पौराणिक लोग आत्मवर्ग, प्राणवर्ग एवं भूतवर्ग शब्द से भी कहा करते हैं। आत्मा ज्ञानस्वरूप है–उस ज्ञान से एक इच्छाशक्ति का प्रादुर्भाव होता है–इच्छा से हरकत पैदा होती है जो कि क्रिया नाम से प्रसिद्ध है एवं क्रिया अवश्य किसी न किसी अर्थ को (फल को) उत्पन्न करती है। इस प्रकार इच्छा (मनोव्यापार), तप (प्राणव्यापार-आन्तरव्यापार) एवं श्रम (वाग् व्यापार-भूतव्यापार)–इन तीनों पर जाके 'कृतम्' की अवधि सामाप्त होती है। उस व्यापक ईश्वरात्मा में चूंकि इच्छा-तप एवं श्रम–ये तीन भाव मौजूद हैं, अतएव जीवात्मा में भी ये तीनों धर्म्म अविनाभूत समझने चाहिएँ। तात्पर्य्य कहने का यही है कि **'स वा एष आत्मा०'**–इत्यादि श्रुति से सिद्ध होता है कि यह जीवात्मा ज्ञानमय-क्रियामय एवं अर्थमय है। तो बस, हम क्रमशः ज्ञान-क्रिया और अर्थ द्वारा ही जीवात्मा की सत्ता स्थापन करेंगे–जिसकी कि सत्ता में आपको (नास्तिक को) संदेह है। ज्ञान, क्रिया, अर्थ–इन तीनों में से पहले ज्ञानमूलक ही जीवसत्ता व्यवस्थित करते हैं—

जिस समय हम आँख खोलकर चौतरफ दृष्टिपात करते हैं तो हमें मकान-बाग-वृक्ष-आकाश-तारे-सूर्य्य-चन्द्र इत्यादि इत्यादि पदार्थों का भान होने लगता है। जब तक आँख मिची हुई थी कुछ मालूम न होता था, जहाँ आँख खुली कि एकदम से सारे पदार्थ प्रतिभासित होने लगे। इस प्रकार से यह जो एक प्रत्यक्षसिद्ध भान है–पदार्थों का अवलोकन है–उसे आप छुपा नहीं सकते। प्रत्यक्षसिद्ध भान के लिए–'कुछ भी भान नहीं होता'–यह बात आप कथमपि नहीं कह सकते। आपको मानना पड़ेगा कि अवश्य ही आँख खोलते के साथ ही सारा जगत् भान का विषय हो पड़ता है। उस भान में किसी परप्रमाण की आवश्यकता नहीं है। एकमात्र अपना निज का अनुभव ही इस भान में प्रमाण है।

हमने आंख खोली नहीं कि सारा जगत् प्रतिभासित हुआ नहीं। तो बस, इस स्वानुभवैक प्रमाणगम्य जो एक पदार्थों का भान होता है–उसके लिए आप 'नहीं होता है'–यह कदापि नहीं कह सकते हैं। इस प्रकार जब 'भान' कोई है–यह बात आप मान लेते हैं–तो यहाँ अब एक बात प्रष्टव्य रह जाती है–संसार के जितने भी कार्य हैं–उनका कोई न कोई कारण अवश्य होता है–बिना कारण के कार्य्योत्पत्ति कथमपि नहीं हो सकती। सूर्य्यपिण्ड कोई वस्तु है–जिसमें से कि प्रकाश कार्य्य निकलता है। अग्निपिण्ड कोई वस्तु अवश्य है–जिसमें से कि ज्वाला निकलती है। तो जिस प्रकार भूतज्योति के मूलभूत सूर्य्य-चन्द्र-अग्नि किंवा दीपादि हैं–तथैव यह जो एक भानस्वरूप ज्ञानज्योति है–वह भी बिना किसी मूल के कथमपि उपपन्न नहीं हो सकती। जबकि भूतज्योतिवत् ज्ञानज्योति का हम प्रत्यक्ष कर रहे हैं तो उसका सूर्य्यादिवत् कोई न कोई मूल अवश्य ही मानना पड़ेगा। कदाचित् कहो कि "अस्थिमांसादि पिण्डभूत जो शरीर है–वही इस ज्ञानज्योति का मूल है"–सो बात सर्वथा नहीं बन सकती। क्योंकि जिस प्रकार पुरोदृश्यमान पदार्थ ज्ञेय हैं–तद्वत् यह शरीर भी ज्ञेयकोटि में ही आ पड़ता है। जो वस्तु जानने के पार्ट में आ पड़ती है–वह जानने वाले के सीगे में कथमपि नहीं आ सकती। मैं अपने शरीर से चाहूँ जैसा काम ले सकता हूँ–यह व्यवहार प्रत्यक्ष देखा जाता है। यदि मैं और शरीर एक ही वस्तु होती तो फिर मैं इससे काम ले रहा हूँ–यह बात सर्वथा अनुपपन्न होती। अतः चूँकि अन्य पदार्थों की तरह शरीर भी ज्ञेयकोटि में है, अतः वह भी इस ज्ञानज्योति का मूल नहीं हो सकता। तो बस, अन्ततोगत्वा मानना पड़ता है कि इस शरीर के केन्द्र में हृदयप्रदेश में बैठा हुआ जो एक 'मैं' हूँ–वही उस ज्ञानज्योति का मूल है। भला, जबकि भान मुझे हो रहा है तो फिर मेरे से अलावा और कौन इस ज्ञान का मूल होगा–जरा, यह तो बतलाओ? तो बस, जो इस ज्ञानस्वरूप प्रकाश का मूल है–वही जीवात्मा है–यह बात सर्वथा निःसंदिग्धरूप से समझ लेनी चाहिए। जीव उक्थ है एवं ज्ञान उसके अर्क हैं। जीव कन्दल है और ज्ञान उसकी रश्मिएँ हैं–जो कि चारों तरफ फैलती हुई निकलती हैं। इस प्रकार केन्द्र में बैठे हुए यह जीवात्मा जो कि ईश्वर का अंश है–सारे शरीर को अपने बल पर नचाया करता है–इसी अभिप्राय से भगवान् कहते हैं—

"ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति।
भ्रामयन् सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया" ॥[1]

इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यदेतदाभाति निगूहितुं तन्न शक्यते स्वानुभवैकमानात्।
संभाव्यते नैतदमूलमस्य क्वान्यत्र मूलं वद मद्विना स्यात्" ॥१॥

संसार में हम देखते हैं कि यच्चयावत् पदार्थों को प्रकाशित करने वाला जो एक बडी दूर तक फैला हुआ प्रभामण्डल है–उसका मूल इस सूर्य्य के केन्द्र में स्थिर है। उसी केन्द्र से बाहर चौतरफ

१–गीता १८।६१।

आसमन्तात् बडी दूर तक उस सूर्य्य की रश्मिएँ वितत रहती हैं । बस, उन्हीं आगन्तुक वितत रश्मियों से ही यह प्रभामण्डल बडी दूर तक फैला रहता है । जहाँ तक उसकी रश्मिएँ जाती हैं–वहाँ तक वह प्रभामण्डल व्याप्त रहता है–जो कि अखिल पदार्थों का अवभासन कराने वाला है । तो जिस प्रकार से सूर्य्य भौतिक प्रकाश का मूलभूत कन्दल हैं–तद्वत् 'अहं जानामि'–इत्याकारक जो एक जगत् के ज्ञान का प्रकाश है–उसका मूलभूत इस शरीर में 'मैं ही हूँ–जो कि जीवात्मा नाम से कहलता हूँ" । जिस प्रकार सूर्य्य-केन्द्र में बैठे हुए प्रजापति भगवान् स्वरश्मियों से अखिल विश्व को प्रकाशित करते रहते हैं–तद्वत् शरीरपिण्ड के केन्द्र में रहता हुआ जो कि ब्रह्मपुर नाम से प्रसिद्ध है–कन्दलस्वरूप ज्ञानघन जीवात्मा जिसे कि प्रजापति भी कहते हैं–स्वज्ञान-रश्मियों से जो भौतिक प्रकाश के कर्त्ता सूर्य्य-चन्द्रादि हैं–उन तक को प्रकाशित करता रहता है । ज्ञानज्योति नहीं होती तो क्या सूर्य्य-चन्द्र का प्रत्यक्ष हमें हो सकता था ? हर्गिज नहीं । उस आत्मज्योति की ज्योति से सारे प्रकाशित रहते हैं । इसी अभिप्राय से श्रुति कहती है—

"न तत्र सूर्यो भाति न चन्द्रतारकं नेमा विद्युतो भान्ति कुतोऽयमग्निः ।
तमेव भान्तमनुभाति सर्वं तस्य भासा सर्वमिदं विभाति" ॥[1]

जिस प्रकार सूर्य्य से चौतरफ भूतज्योति निकलती है–तद्वत् इस हृदयस्थ आत्मकन्दल से ऊपर-नीचे-तिर्य्यक् चारों ओर ज्ञानज्योति निकलती है । जिस प्रकार उस महा-ब्रह्माण्ड के ठीक केन्द्र में बैठा हुआ सूर्य्य-आत्मा सारे ब्रह्माण्ड को भूतज्योति से प्रकाशित कर रहा है–तद्वत् शरीर ब्रह्माण्ड के केन्द्र में बैठा हुआ आत्मसूर्य्य अपनी रश्मियों से-ज्ञानज्योति से सारे जगत् को प्रकाशित करता रहता है। भला, जो इतना प्रत्यक्षसिद्ध तत्त्व है–उसे न मानना कहाँ तक युक्ति संगत है–यह प्रेक्षावान् स्वयं विचार करें । इसी अभिप्राय से श्रुति कहती है—

"अथात आत्मा देश एव । आत्मैवाधस्तादात्मोपरिष्टादात्मा पश्चादात्मा पुरस्तादात्मा दक्षिणत आत्मोत्तरत आत्मैवेदं सर्वम्" ॥[2]

इसी अभिप्राय से ऋषि कहते हैं—

"तिरश्चीनो विततो रश्मिरेषामधः स्विदासीदुपरि स्विदासीत् ।
रेतोधा आसन्महिमान आसन्त्स्वधा अवस्तात्प्रयतिः परस्तात्" ॥[3]

१–मुण्डकोप० २।२।१० । २–छान्दोग्योप० ७।२५।२।

३–ऋग्वेद मं० १०।१२९।५ ।

तात्पर्य्य यही है कि शरीर के केन्द्र में बैठा हुआ अपनी रश्मियों से सूर्य्यवत् सारे पदार्थों को ज्ञानज्योति से प्रकाशित करता हुआ जो एक प्रत्यक्ष सिद्ध तत्त्व है–वही जीवात्मा है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"लोके यथा वस्त्ववभासमूलप्रभामहामण्डलमूलमेषः।
सूर्योन्तरे तिष्ठति तद्वदत्राप्यहं जगज्ज्ञानविकाशमूलम्" ॥२॥

शरीरकेन्द्र से बाहर फैलने वाला जो ज्ञान है–वह एक प्रकार का प्रकाश है–यह प्रकाश सूर्य्यवत् दो भागों में विभक्त समझना चाहिए। जिस प्रकार सूर्य्य कन्दल और प्रकाश भेद से दो भागों में विभक्त हो रहा है अर्थात् सूर्य्य ज्योतिघन है–ज्योति का गोला है–उस गोले में से ही रश्मिरूप से वह प्रकाश चौतरफ फैलता रहता–है बस, उसी प्रकार से जो सूर्य्यवत् कन्दल है–ज्ञानमय है अर्थात् ज्ञानघन है–वही आत्मा है। सूर्य्यपिण्डस्थानीय ज्ञानघन आत्मा है एवं जो ज्ञान की रश्मियाँ इस आत्मा के बाहर निकलती हैं–वह आत्मा के गुण हैं जो कि बुद्धि, स्मृति, मेधा, प्रज्ञान इत्यादि-इत्यादि नामों से प्रसिद्ध हैं। सूर्य्य-किरणों के लाखों संख्यायुक्त होने पर भी जैसे उनका आलम्बन एकमात्र प्रकाश है, तद्वत् प्रज्ञान-विज्ञान-स्मृति-मेधा इत्यादि अनन्त गुणों के रहने पर भी इन सबका आलम्बनभूत एक 'ज्ञान' ही है जो कि चौतरफ फैला हुआ है। प्रज्ञानविज्ञानादि इसी ज्ञान के अवान्तर भेद हैं। चूंकि इन गुणों का आलम्बन एक ही है, अतएव प्रकृत में **'आत्मगुणः सः'** एकवचनान्त का प्रयोग किया गया है। उन रश्मियों से इस व्यापक ज्ञान में इन्द्रिय सम्बन्ध से उत्पन्न नाना प्रकार के विशेषभाव उत्पन्न होते रहते हैं। अर्थात् विषय का जिस इन्द्रिय के साथ सम्बन्ध होता है–ज्ञान उसी स्वरूप में परिणत हो जाता है। आँखों पर जब रूप का प्रतिबिम्ब आता है तो **'आलोमभ्य आनखाग्रेभ्यः'** व्यापक ज्ञान-रश्मियों से जो कि स्नायु कहलाती हैं उनके सम्बन्ध से वहाँ एक 'रूप' नाम का गुण उत्पन्न हो जाता है। वही रूपावच्छिन्न ज्ञान कहलाता है। इसी प्रकार रसनेन्द्रियसम्बन्धेन रसगुण उत्पन्न हो जाता है। श्रोत्रेन्द्रिय-सम्बन्धेन शब्दगुण उत्पन्न हो जाता है। त्वगिन्द्रियसम्बन्धेन स्पर्शगुण उत्पन्न होता जाता है। तात्पर्य्य यही है कि तत्तदिन्द्रियों से उत्पन्न होने वाले जो गुण हैं–वे उन रश्मियों द्वारा उस ज्ञान में ही रहते हैं। उस ज्ञान को छोड़कर वे अन्यत्र नहीं रहते। सबका आलम्बन एकमात्र ज्ञान ही है। यदि यह ज्ञान आलम्बन न रहे तो किसी का भी अनुभव न हो। इस प्रकार यच्चयावत् गुणों का आलम्बन-भूत जो एक ज्ञान है–वही हमारा आत्मा है। जिस प्रकार दीपक और दीपकप्रकाश एक ही वस्तु है, सूर्य्य और सूर्य्य प्रकाश एक ही वस्तु है, तद्वत् ज्ञान और कन्दल एक ही वस्तु है, अतएव ज्ञान किंवा कन्दल दोनों को हम आत्मा कह सकते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"ज्ञानं प्रकाशो रविवद् द्विधाङ्ग यत् कन्दलं ज्ञानमयं स आत्मा।
ये रश्मयोऽस्त्यात्मगुणः स तेभ्यो ज्ञाने विशेषाः स्युरिहेन्द्रियोत्थाः" ॥३॥

स्मृति-आशा प्रत्यभिज्ञा-महान्-प्रज्ञान-विज्ञान इत्यादि-इत्यादि जो नाना प्रकार के बुद्धिभेद हैं-उन सारी बुद्धियों का आत्मसमर्पणेन एकाश्रयत्व समझना चाहिए। अर्थात्-कन्दल से निकलने वाली उन आत्मरश्मियों के प्रदान से ही उन-उन बुद्धियों की स्थिति रहती है। यदि यह आत्मरश्मियाँ उनका आश्रय न बने तो उन बुद्धियों का कहाँ ठिकाना रह सकता है ? यदि उन नाना बुद्धियों का एक आधार न हो-जिसको कि हम आत्मा शब्द से कहते हैं तो स्मरण-आशा-अनुभवादि सर्वथा न होते एवं ऐसी हालत में प्रत्यभिज्ञादि भी कहाँ होती ? जिस समय आँखों पर अश्व का प्रतिबिम्ब पड़ता है तो आँखों पर बैठा हुआ प्रज्ञान उसे ग्रहण कर लेता है। तदनन्तर प्रज्ञान विज्ञान पर खबर पहुँचाता है-तदनन्तर-**'अहं जानामि'**-यह प्रत्यय होता है। यह अश्व का प्रतिबिम्ब एक स्थान पर जाके प्रतिबिम्बित हो जाता है। जब अश्व आँखों के सामने से हट जाता है तब भी आत्मा में आहित संस्कार उस अश्व का स्मरण करवाता रहता है। इन्द्रिय के सामने से अश्व हट गया तथापि अश्व का स्मरण होता रहता है। हम पूछते हैं कि उस अश्व का संस्कार जिस पर हुआ है यदि उसको इन्द्रियादि से भिन्न न माना जाएगा तो फिर स्मरण कैसे होगा ? क्योंकि इन्द्रिय तो जड़ हैं एवं स्मरण धर्म्म है चेतन का, अतः इन्द्रियादि से स्वतन्त्र-इनका आधारभूत एक नित्य एवं चैतन्यतत्त्व अवश्य ही मानना पड़ेगा-जिस पर कि अश्व का संस्कार हो जाता है। अपि च- यदि कोई हमारा सम्बन्धी बिछुड़ जाता है तो उसके आगमन की आशा लगी रहती है। अब हम पूछते हैं कि यह आशा किसे लगी रहती है ? क्या कान-नाक-आँख-मुँह को आशा लगी रहती है ? हर्गिज नहीं। जिसको आशा लगी रहती है-वह अवश्य ही इन इन्द्रियादि से सर्वथा भिन्न है। अतः आशा से अनुमान करना पड़ता है कि शरीर से अतिरिक्त शरीर के केन्द्र में रहने वाला अवश्य ही कोई नित्य तत्त्व है जो कि हमारा आत्मा है। अपि च-जिस समय हम घोड़े को देखते हैं-उसका संस्कार आत्मा पर हो जाता है। घोड़े के चले जाने पर भी उसका फोटू आत्मा पर उतर आता है। तदनन्तर जब फिर कभी अश्व आँखों के सामने आता है तो इस आत्मा में बैठे हुए संस्कार का स्मरण हो पड़ता है एवं उसका प्रत्यक्ष तो हो ही रहा है। इस स्मरण और अनुभव के मेल से जो अश्व की प्रतीति होती है-वह प्रत्यभिज्ञा कहलाती है। अपूर्वदर्शन प्रत्यक्ष कहलाता है एवं दृष्ट के स्मरण एवं अनुभव के मेल से उत्पन्न प्रत्यक्षज्ञान प्रत्यभिज्ञा कहलाती है। अब हम आपसे पूछते हैं कि जब इन्द्रियों से अलावा कोई तत्त्व ही नहीं है तो फिर स्मरण किसने किया एवं अनुभव किसने किया ? यह बात तभी बन सकती है जब कि स्मरण करने वाला एवं अनुभव करने वाला एक हो, अन्यथा प्रत्यभिज्ञा हो ही नहीं सकती है। अतः स्मरण-आशा-प्रत्यभिज्ञादि हेतुओं से इन्द्रियातिरिक्त कोई तत्त्व है-यह अवश्य ही मानना पड़ेगा। बस, उसी तत्त्व को हम **जीवात्मा** कहते हैं जो कि सारे विषयों का आलम्बनभूत है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"एकाश्रयत्वं तु धियां बहूनामस्त्यात्मनैवार्पणतोऽत्र तासाम् ।
आत्मा न चेन्न स्मरणं न वाशा न प्रत्यभिज्ञादिरपि क्वचित् स्यात्" ।।४।।

जिस समय कोई विषय आँखों के सामने आता है तो उसे देखने पर आत्मा में एक फोटू खिच जाता है। जो कि संस्कार नाम से कहा जाता है, परन्तु वह फोटू आँखों पर नहीं खिचता अपि तु, किसी

अन्य स्थान पर ही खिंचता है जो कि सर्वथा अदृष्ट है-बस, यह अदृष्ट ही उस दृष्टि द्वारा उस प्रतिबिम्ब को अपने ऊपर धारण कर लेता है। आँखों पर उसका फोटू नहीं खिंचता-**अहं जानामि**-यह प्रत्यय आँखों को नहीं होता, इसका सबसे बडा भारी सुबूत यही है कि आँखों के शान्त हो जाने पर भी उस अदृष्ट से अर्थात् संस्कार से उस पदार्थ का स्मरण हुआ करता है। यदि आँखों पर ही उसका फोटू उतरता तो आँखों के शान्त होने पर फोटू के भी शान्त हो जाने से क्योंकर उसका स्मरण होता ? परन्तु होता है, अतः दृष्टिजन्यसंस्कार आँखों से अलग ही कहीं उतरता है-यह अवश्य ही मानना पड़ेगा। बस, वह संस्कार वहाँ पर जम जाता है एवं आँखों के शान्त होने पर भी वह उद्‌बुद्ध हो स्मरण करवा देता है। तो बस, जो उस प्रतिबिम्ब को अपने ऊपर आहित कर आँखों के शान्त हो जाने पर भी उसका स्मरण करवाया करता है-वही मेरा आत्मा है जो कि शरीरयष्टि से बिलकुल भिन्न वस्तु है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"दृष्टाददृष्टं ध्रियते न दृष्टौ दृष्टेः शमेऽपि स्मृतिरस्त्यदृष्टात्।
तस्मात् पृथग् यत्र स दृष्टिजन्यः संस्कार उद्‌बुध्यति मे स आत्मा" ॥५॥

आँखों से मैं देखता हूँ, कानों से सुनता हूँ, मुँह से स्वाद लेता हूँ, नासिका से गन्धानुभव करता हूँ-इस प्रकार से देखना, सुनना, स्वाद लेना, सूंघना, इत्यादि इत्यादि धर्म्म प्रति-इन्द्रिय सर्वथा नियत हैं। प्रत्येक इन्द्रिय अपने-अपने प्रत्यक्ष में सर्वथा स्वतन्त्र है। एक की एक को खबर नहीं है। आँख कान के प्रत्यक्ष को नहीं जानती, कान आँख के प्रत्यक्ष को नहीं जानता। उसे रूप की खबर नहीं तो आँखों को शब्द की खबर नहीं। इस प्रकार से इन दर्शनश्रवणादि के भिन्न-भिन्न होने पर भी जहाँ ये धर्म्म सामानाधिकरण्येन आश्रित रहते हैं-बस, वही हमारा आत्मा है। दर्शनांश में चक्षुरिन्द्रिय ही व्याप्त है श्रवणांश में श्रोत्रेन्द्रिय ही व्याप्त है, परन्तु ये दर्शन और श्रवण दोनों में समानरूप से व्याप्त हैं। सुनने का भी अनुभव इसे होता है एवं देखने का भी अनुभव इसे होता है। भला, इन्द्रियों से अलग सबका अधिष्ठाता यह न होता तो क्योंकर सबका अनुभव करता ? इसी अभिप्राय से गोतमसूत्रों के भाष्यकर्त्ता भगवान् वात्स्यायन महर्षि एककर्तृत्वस्थापन करते हुए कहते हैं—

"दर्शनेन यावदर्थो गृहीतः स्पर्शनेनापि सोऽर्थो गृह्यते-यमहमद्राक्षं चक्षुषा तं स्पर्शनेनापि स्पृशामि-इति। यं चाऽस्पार्क्षं स्पर्शनेन तं चक्षुषा पश्यामि-इति। एकविषयौ चेमौ प्रत्ययौ एककर्तृकौ प्रतिसंधीयेते" ॥[1]

बात बिलकुल ठीक है-भला, आँख के देखने का आँख ही को अनुभव होता है न कि कान को, परन्तु कान और आँख दोनों का जहाँ समन्वय होता है-जहाँ दोनों अन्वित होते हैं-वह अवश्य ही इन भिन्न-भिन्नों में अभिन्नस्वरूपतया रहने वाला है। तो बस, भिन्न-भिन्न पदार्थों का जहाँ सामानाधिकरण्य हो

१-न्यायभाष्य ३।१।१।

जाता है-ऐसा जो सबका अधिष्ठातृतम एक तत्त्व है-वही मेरा आत्मा है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"दृष्टं श्रुतं चास्ति ममेति भिन्नौ धर्म्मौ तु यत्राभिनयत्यभेदात् ।
स दर्शनेऽपि श्रवणेऽपि साम्याद् व्याप्तोऽस्त्यधिष्ठातृतमः स आत्मा" ॥६॥

पूर्वोक्त आत्मविवेचन से सिद्ध होता है कि यह आत्मा जिसको कि ज्ञान भी कह सकते हैं-सर्वथा नित्य है-एक है-स्वच्छ है एवं सर्वाङ्गशरीर में व्याप्त है एवं इसी के प्रकाश से सब प्रकाशित रहते हैं।

इस ज्ञान के रूढभाव अर्थात् नित्य भाव पर कई लोग पूर्वपक्ष करते हैं—

उन लोगों का कहना है कि यह ज्ञान रूढ कथमपि नहीं हो सकता। ज्ञान को नित्य बतलाना निरी भ्रान्ति है। यदि ज्ञान रूढ ही होता तो फिर सुषुप्ति एवं मूर्च्छा-दशा में उसका अभाव न होता। जब हम सो जाते हैं-अथवा हमें मूर्च्छा हो जाती है-उस समय हमें किसी का भी ज्ञान नहीं रहता। उस समय बिल्कुल मृतावस्था सी रहती है। हम उस समय बिल्कुल बेखबर रहते हैं। जो ज्ञान सुषुप्ति-मूर्च्छा अवस्था में सर्वथा नहीं रहता-उसे नित्य बतलाना वदतोव्याघात करना है। जो कभी भी बाधित न हो-सदा प्रतिभासित होती रहे-वही वस्तु नित्य कहलाती है। परन्तु जिसका कभी भान हो, न हो, वह क्योंकर नित्य कही जा सकती है? तो बस, जिस ज्ञान का सुषुप्ति-मूर्च्छादि अवस्था में अभाव हो जाता है-वह ज्ञान क्योंकर नित्य कहला सकता है? ज्ञान प्रकाशप्रकृति है अर्थात्-स्वभाव से ही वह प्रकाशस्वरूप है एवं नित्य है-यह जब आप ज्ञान का स्वरूप मानते हैं तो फिर जब तक मनुष्य जिन्दा रहता है-चाहे वह सुषुप्ति हो अथवा जागृति-दोनों में ही क्यों न उस ज्ञान का भान होता है? अर्थात्-जागृति में तो है ही-फिर सुषुप्ति में भी जीवितदशा में क्यों न उस ज्ञान का भान होता है, जबकि वह प्रकाशी एवं नित्य पदार्थ है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"केचिद्विदुर्ज्ञानमिदं न रूढं सुषुप्तिमूर्च्छादिषु तद्विलोपात् ।
ज्ञानं प्रकाशप्रकृतीदमस्यां जीवद्दशायां न कुतो विभायात्" ॥७॥

अतः यह बात बिल्कुल निश्चित समझनी चाहिए कि यह ज्ञान कथमपि नित्य नहीं हो सकता। अपि तु, इन्द्रिय और विषय एवं मन के सम्बन्ध से उत्पन्न होने वाला, अतएव यौगिक एवं अनेक को मिलाकर ही अपना स्वरूप बनाता है। अर्थात्-इन्द्रिय-विषय-मन संयोग से उत्पन्न होने वाला यह ज्ञान सर्वथा तात्कालिक है, अतएव अनित्य है। चूंकि सुषुप्ति-अवस्था में इन्द्रियों का विषय के साथ सम्बन्ध नहीं होता, अतएव वहाँ ज्ञान भी उत्पन्न नहीं होता। हमारे शरीर में तीन प्रकार की नसें रहती हैं। कुछ तो ऐसी हैं जो कि रस का वहन करती हैं-इस रसवाहिनी नस-समूह को शिरा कहते हैं एवं वायु-वहन करने वाली को धमनी कहते हैं एवं ज्ञान-वहन करने वाली को स्नायु कहते हैं। ये स्नायु कुल ७२००० (बहत्तर हजार) हैं। इनका सम्बन्ध सारे शरीर से रहता है। अर्थात्-ये सारे शरीर में व्याप्त रहती हैं। बस, इन्द्रिय और स्नायु के संयोग से उसी समय तात्कालिक ज्ञान चमकता हुआ

उत्पन्न हो पड़ता है। न आग पाषाण में है, न घोड़े के टाप में। परन्तु जहाँ पाषाण और अनावश्यक घोड़े के टाप से घर्षण हुआ कि अग्नि उत्पन्न हुआ। बस, इसी प्रकार जो ज्ञान इन्द्रियों से कोई अलग न था–वही स्नायु और इन्द्रिय–संयोग से उसी समय उत्पन्न हो जाता है। न चिरपराट मिर्च में है और न मुँह में है। चिरपराट है–मुँह और मिर्च के संयोग में। न वेदना काँटे में है और न शरीर में है–वेदना है–दोनों के संयोग में। तो बस, इसी प्रकार यह ज्ञान भी इन्द्रियविषय–संयोग से उसी समय उत्पन्न हो जाता है, अतएव वह नित्य नहीं हो सकता। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"तस्माद्ध्रुवं यौगिकमिन्द्रियोत्थं मन्यामहे ज्ञानमनेकमूलम्।
अथेन्द्रियस्नायुविशिष्टयोगात् तात्कालिकं तद्भवति प्रभास्वत्" ॥८॥

तैल-अग्नि और रूई की बत्ती–इन तीनों के योग से जिस प्रकार दीपक लौ उत्पन्न हो प्रतिभासित होती रहती है एवं जब तक तैल-दीप-बत्ती का संयोग बना हुआ है–तभी तक वह लौ रहती है–तद्वत् ही इन्द्रिय, विषय एवं मनःसंयोग से तात्कालिक ज्ञान उत्पन्न होता है जो कि सर्वथा प्रवाहस्वरूप में परिणत रहता है। जहाँ उन तीनों (विषय-इन्द्रिय-मन) का सम्बन्ध टूटा कि उसी समय ज्ञान का स्वरूप नष्ट हुआ। विषयसंयोग से ज्ञान का स्वरूप तात्कालिक उत्पन्न होता है–इसमें सबसे बड़ा भारी प्रमाण यही है कि ज्ञान कभी विषय से अलग प्रतिभासित ही नहीं होता। यदि विषय के अतिरिक्त कोई रूढ ज्ञान होता तो कभी तो उसका विषय के बिना भी प्रत्यक्ष होता। परन्तु बिना विषय के हम ज्ञान को कभी देखते ही नहीं–जब कभी देखते हैं–उसे विषयाकाराकारित ही देखते हैं, अतः ज्ञान नित्य पदार्थ नहीं हो सकता, अतः आत्मा ज्ञानवान् है न कि ज्ञानस्वरूप। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"तैलाग्निवर्त्यादिविशिष्टयोगाद्दीपार्चिरुत्पद्य विभाति यद्वत्।
तात्कालिकं ज्ञानमुदेति तद्वत् प्रवाहि कालेन विपद्यते तत्" ॥६॥

पूर्वोक्त मत में बतलाया गया है कि इन्द्रिय, विषय और मनःसंयोग से ज्ञान तत्काल ही उत्पन्न होता है। हमें इस विषय में और कुछ नहीं कहना। कहना सिर्फ इतना ही है कि इस मत में भी कोई आन्तर द्रव्य जरूर है जो कि निरूढ है एवं जो कि विज्ञानस्वरूप के लिए बाहर के विषयसंयोग से दिखलाई पड़ता है–बस, उसी को हम आत्मा मानते हैं एवं वही जीव है। तात्पर्य्य यही है कि विषय, इन्द्रिय और आत्मा इन तीनों के मेल से यह ज्ञान उत्पन्न होता है–इससे सिद्ध होता है कि इन्द्रिय और विषय से अलग कोई तीसरा एक पदार्थ ऐसा अवश्य है जो कि ज्ञानोत्पत्ति का साधक है। कदाचित् कहो कि वह मन ही है सो कह नहीं सकते। क्योंकि योगप्रक्रिया से जो कि अमनस्कयोग कहलाता है–जब मन मार दिया जाता है तब भी ज्ञान बराबर रहता है। अतः मन को ही आत्मा नहीं मान सकते। आत्मा अवश्य ही इन सबसे पृथक् एवं नित्य है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अस्मिन् मतेऽप्यान्तरमस्ति किञ्चिद् द्रव्यं निरूढं बहिरर्थयोगात् ।
विज्ञानरूपाय तु जायते यन्मन्ये तमात्मानमयं स जीवः" ॥१०॥

अपि च-तुमने-"सुषुप्ति एवं मूर्च्छा में ज्ञान नहीं होता, अतः ज्ञान अनित्य है"-यह जो कहा है-वह भी सर्वथा भ्रान्ति ही है। ज्ञान को तात्कालिक बतलाने का साहस करने के पहले इसके स्वरूप को समझ लेना चाहिए-जिससे कि आपकी भ्रान्ति हट जाए। ज्ञान सविषयक एवं निर्विषयक भेद से दो प्रकार का है। जो निर्विषयक ज्ञान है-वह सर्वथा निरूढ है-अर्थात्-नित्य है। एवं इन्द्रियसम्बन्ध एवं विषयसम्बन्ध से उत्पन्न होने वाला जो यौगिक वैषयिक ज्ञान है-वह विषयसम्बन्धेन अनित्यवत् प्रतिभासित होता है। विषयसम्बन्धेन ज्ञान तदाकाराकारित ही प्रतिभासित होता है। कभी ज्ञान में घट आता है, कभी पट आता है-बस, इस घट-पटादि के भेद से घटज्ञान पृथक् प्रतिभासित होता है एवं पटज्ञान पृथक् प्रतिभासित होता है। विशेषण के भेद से विशिष्ट (ज्ञान) का भेद हो जाता है। घटत्वावच्छेदेन से आकाश भिन्न हो जाता है, परन्तु क्या आकाश अनेक है ? बस, इसी प्रकार घट-पटादि विषयावच्छेदेन ज्ञान के भिन्न-भिन्नवत् प्रतिभासित होने पर भी ज्ञान को रूढ एवं नित्य एकस्वरूप ही समझना चाहिए। पानी के हिलने से प्रतिबिम्ब हिल पड़ता है-क्या इससे सूर्य्यबिम्ब विकृत हो गया ? हर्गिज नहीं। तो बस, इसी प्रकार से यह ज्ञान भी सूर्य्यवत्-सर्वथा नित्य एवं निर्विकृत ही है। यदि घटपटादि विषयों को छोडने से वह सारे विषयों से जब अलग हो जाता है तो उस समय कोई दूसरा रहता नहीं-शुद्धज्ञान ही ज्ञान रहता है, अतः यह मौजूद रहता हुआ भी कुछ नहीं देखता। जब आत्मा सुषुप्ति अवस्था में पुरीतति नाड़ी में चला जाता है तो सारे विषयों से विनिर्मुक्त हो जाता है तो इन्द्रिय-सम्बन्धाभावात् वहाँ किसी भी विषय की उपस्थिति नहीं रहती। जब कि कोई विषय ही नहीं रहता तो फिर इस द्रष्टा ज्ञान के लिए दृश्य कौन बनें ? उस समय विज्ञान और प्रज्ञान दोनों पुरीतति नाड़ी में चले जाते हैं, अतएव इन्द्रियसम्बन्धाभावात् विषयानुभव नहीं होता। उस समय आत्मा सर्वथा स्वस्वरूप में रहता है। जिस समय हमारे नेत्रों के साथ अमनस्कतया पुरोऽवस्थित भी विषय का सम्बन्ध नहीं होता तो उस समय आँखें मुग्धरूप से खड़ी रहती हैं-उसे पुरोऽवस्थित भी पदार्थ का प्रत्यक्ष नहीं होता तो क्या इससे द्रष्टा नहीं है-यह मान लिया जाएगा ? तो बस, मुग्धदृग्वत् सुषुप्ति-अवस्था का द्रष्टा भी इन्द्रिय-सम्बन्धाभावात् विषयसंयोग से अलग रहता हुआ, अतएव अद्वैतभाव में परिणत होता हुआ किसी का प्रत्यक्ष नहीं करता, केवल स्व में अपीत रहता है, अतएव सुषुप्ति को वेद में 'स्वपिति' कहते हैं। चूंकि उस समय आत्मा अपने आप में लीन रहता है-स्व में अपीत रहता है-उस समय विषय का सम्बन्ध नहीं रहता, अतएव उसे 'स्वपिति' कहते हैं। हमें सिर्फ यही बतलाना है कि सुषुप्ति और मूर्च्छावस्था में ज्ञानानुभव नहीं रहता, अतः ज्ञान नित्य नहीं हो सकता अपि तु, वह तात्कालिक है-यह कहना सर्वथा युक्तिविरुद्ध एवं अनुभवविरुद्ध है। क्योंकि विषयानुभव इन्द्रियसम्बन्ध से होता है सुषुप्ति-अवस्था में चूंकि आत्मा पुरीतति नाड़ी में चला जाता है, इसलिए उस समय इन्द्रियसंयोगाभावात् विषयाज्ञान के रहते भी द्रष्टा के रहते भी वह द्रष्टा विषयानुभव नहीं करता, एतावता ही ज्ञानसत्ता का उच्छेद नहीं किया जा सकता। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"ज्ञानं द्विधा निर्विषयं निरूढं स्याद् यौगिकं वैषयिकं तदन्यत् ।
अर्थाद्ययोगे तु यदद्वयं तन्न पश्यति द्रष्ट्रपि मुग्धदृग्वत्" ॥११॥

लोम और नख के अग्रभागों को छोड करके विषय को प्रकाशित करने वाला एकस्वरूप रूढ एव नित्य वह आत्मा सर्वाङ्ग शरीर में व्याप्त रहता है-बस, विषयोपहित इन्द्रिय से संबद्ध जो मेरा आत्मा है अर्थात्-ज्ञान है-वह स्नायुसम्बन्धेन विषय का ज्ञान करवा देता है । अर्थात्-सर्वाङ्ग शरीर में व्याप्त जो ज्ञानवाहिनी स्नायु नाम की नसें हैं-तद्द्वारा वह व्यापक ज्ञान फौरन विषय का बोध करवा देता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"देहे तदा लोमनखाग्रमेकं व्याप्नोति रूढं विषयावभासि ।
आत्मा समेऽर्थोपहितेन्द्रियस्पृक् स्नायुप्रसङ्गे न धियं करोति" ॥१२॥

इन्द्रिय के साथ एवं आत्मा के साथ जिस समय बाहर के विषय का सम्बन्ध होता है तो उससे जो एक ज्ञान होता है-वह अनुभूति नाम से व्यवहृत होता है । जो कि तात्कालिक भी कहा जा सकता है एवं एकदफे के प्रत्यक्ष से उस वस्तु का जो एक आत्मा पर संस्कार हो जाता है-उस संस्कार से जो वस्तु-अभाव के होने पर भी आन्तरज्ञान हुआ करता है-उसे स्मृति नाम से कहा जाता है । इस प्रकार इस शरीर में यह आत्मा भावात्मक दो ज्ञानों को उत्पन्न करता है । स्वप्न में जो ज्ञान होता है-वह यही स्मरणात्मक आन्तरज्ञान समझना चाहिए । इन दोनों ज्ञानों से अतिरिक्त सुषुप्ति-अवस्था में शून्य के योग से एक ज्ञान और होता है, जो कि 'शून्य' ही कहलाता है ।

तात्पर्य्य यही है कि ज्ञान के साथ जिन-जिन विषयों का सम्बन्ध होता है-उसे तदाकाराकारित ही हो जाना पड़ता है । विशेषणभेद से विशिष्ट भिन्न हो जाता है । पानी की जैसी आकृति होती है-प्रतिबिम्ब को उसी हालत में परिणत होना पड़ता है । चूंकि सुषुप्ति-अवस्था में आत्मा पुरीतति नाड़ी में चला जाता है, अतः उस समय उसके साथ इन्द्रियव्यापार शान्त हो जाते हैं, विना इन्द्रियों के विषय का सम्बन्ध करावे कौन ? अतः उस समय किसी विषय का सम्बन्ध उस आत्मा से नहीं होता-अपि तु, शून्यता का ही सम्बन्ध होता है । चूंकि शून्यता अनिर्वचनीय है, हम उसका निर्वचन नहीं कर सकते कि वह ऐसा है-वैसा है-इसी भ्रम में पड़कर प्रतिवादी ने सुषुप्ति में ज्ञानाभाव मान लिया है-वस्तुतः उस समय अवश्य ही शून्यात्मक ज्ञान मौजूद है । अन्धकार अर्थात्-कृष्णवर्ण तीन प्रकार का होता है-१-निरूपाख्य २-अनिरुक्त ३-निरुक्त । सर्ववस्त्वभावात्मक सृष्टि के पहले का जो कृष्णवर्ण है-वह तो सर्वथा अनिर्वचनीय है, जिसके लिए-**'तम आसीत् तमसा गूळहमग्रे** एवं **आसीदिदं तमोभूतमप्रज्ञातमलक्षणं'** शब्द से कहा जाता है एवं प्रकाशाभावस्वरूप रात्रि का जो अन्धकार है-वह अनिरुक्त है । यह सर्व-वस्तु-अभावात्मक नहीं हैं अपि तु, केवल प्रकाशाभावमात्र है, परन्तु है यह भी अनिरुक्त ही, इसको भी पकड़ कर नहीं बतलाया जा सकता । तीसरा कृष्ण है-वर्णात्मक जिसे कि हम काला रंग कहते हैं-

इसका हम निर्वचन कर सकते हैं। इन तीनों में से जो निरूपाख्य सर्ववस्त्वभावात्मक कृष्ण है-वही सुषुप्त्यवस्था में रहता है, अतः उस समय ज्ञान नहीं रहता-यह कहना सर्वथा आपातरमणीय है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"बाह्यार्थयोगादनुभूतिसंज्ञं संस्कारयोगात् स्मृतिसंज्ञमित्थम् ।
ज्ञानं द्विधात्मा सृजतीह शून्यं ज्ञानं सुषुप्तावथ शून्ययोगात्" ।।१३।।

अपि च-जो तत्त्व शरीर में बैठा बैठा-रज्जु रज्जु ही है-रज्जु सर्प कभी नहीं हो सकती-इत्यादि रूप से वस्तु का निश्चय करता है, एवं जो पुरोदृश्यमान रज्जु को इदं वा, इदं वा-इस चिन्ता में पड़कर संशय में पड़ता है अर्थात् जो संशय एवं निर्णय दोनों करता है-अवश्य ही शरीरस्थित अहंपदवाच्य आत्मा जरूर ही है-जो कि सर्वविध सत्यज्ञान का मूलभूत है-अर्थात्-मैं अवश्य ही कोई सत्य पदार्थ हूँ-जो कि अपने सत्यधर्म्म से साँच-झूठ का निर्णय कर 'इदमित्थमेव' प्रत्यय किया करता हूँ। भला, ऐसे प्रत्यक्षसिद्ध तत्त्व के लिए स्वानुभव को छोड़कर और दूसरा क्या प्रमाण हो सकता है ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"य एष निर्धारयते य इत्थं विचिन्तयन् संशयमातनोति ।
सोऽहं ध्रुवं कश्चिदिहास्मि सत्यं ज्ञानस्य तत्सर्वविधस्य मूलम्" ।।१४।।

सामने दो वस्तु रक्खी हुई हैं। शरीर में बैठा हुआ आत्मा विचार कर रहा है कि यह सत्य है अर्थात्-हितकर है अथवा यह असत्य है। अर्थात्-दोनों में श्रेयस्कर कौनसी वस्तु है ? अथवा-यों समझना चाहिए कि पुरोदृश्यमान स्थाणु को यह स्थाणु है अथवा पुरुष-इस प्रकार की तुलना करता हुआ अन्त में किसी एक निश्चय पर पहुँच जाता है अर्थात्-स्थाणुरेव अथवा पुरुष एव-इस सिद्धान्त पर पहुँच जाता है-अवश्य ही इस तोलनक्रिया को करने वाला शरीर से अतिरिक्त कोई न कोई अर्थमय नित्य तत्त्व अवश्य ही है-बस, यही मेरा आत्मा है। कदाचित् कहो कि यह अच्छा है या बुरा है-यह सत्य है या मिथ्या है-यह काम मन का है न कि आत्मा का। सो बात बन नहीं सकती। क्योंकि मन क्षणिक है। उसका काम सिर्फ छोडना और लेने का है। वह तो आदानविसर्गमात्र करता है। उसे 'इदमित्थमेव' निश्चय करने का मौका ही नहीं मिलता है। जब वह निश्चय की ओर जाने लगता है तब तक तो उसका क्षणिकत्वात् विनाश ही हो जाता है। जब तक पुरोऽवस्थित एक विषय पर जाने लगता है तब तक तो वह नष्ट भी हो जाता है। भला, ऐसी हालत पर क्योंकर एककालावच्छेदेन वह दोनों विषयों पर आरूढ हो निश्चय ज्ञान कराने में समर्थ हो सकता है ? ऐसा तो वही हो सकता है जो कि नित्य एवं प्रकाशी हो। तो बस, मन से अतिरिक्त एककालावच्छेदेन दोनों विषयों में 'इदमित्थमेव' इस सत्य-मिथ्या का निर्णय कराने वाला जो तत्त्व है-वही हमारा आत्मा है, जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यस्तोलयन् सत्यमसत्यमेकं निर्धारयत्यर्थमयं स आत्मा ।
नैतन्मनस्तत्क्षणिकं तदन्यच्चान्यच्च नालं प्रभवेत् तुलायाम्" ॥१५॥

अपि च–जो **'इदमित्थमेव'** इस निर्णय को अथवा **इदं वा अस्ति, इदं वा'**–इस संशय को प्राप्तकर उस उस पदार्थ को सत्यस्वरूप में परिणत करता हुआ–**इदं सत्यम्, इदं मिथ्या'**–यह कहा करता है एवं ऐसा कहता हुआ सत्यज्ञान की सीमा पर पहुँच जाता है–वही हमारा आत्मा है । अर्थात्–जो दूध को दूध करके दिखा देता है एवं पानी को पानी करके दिखा देता है–ऐसा तत्तद्विषयों में जो सत्यात्मना 'इदमित्थमेव' स्वरूप से प्रतिष्ठित रहता है–वही मेरा आत्मा है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यो निर्णयं संशयमाप्नुवन् वा तं तं च सत्यापयमान आह ।
सत्यत्वमायाति यतस्तदर्थैः सत्यात्मना तिष्ठति यः स आत्मा" ॥१६॥

अपि च–प्रज्ञामन हमारे सर्वाङ्ग शरीर में व्याप्त है । जिस समय माथे में, स्तन में, जांघ में पांव में, पीठ में, अथवा और किसी शरीर-प्रदेश में किसी कंटकादि का स्पर्श हो जाता है अर्थात्–शरीर के किसी भी भाग में कांटा वगैरह लग जाता है तो उसी समय वह स्पर्श किंवा वेदना उसी स्थान में रहने वाला प्रज्ञानात्मा अपने ऊपर ले लेता है अर्थात्–उसी स्थान पर दर्द होने लगता है । इस प्रकार जहाँ भी कंटक का प्रवेश होता है–उसी स्थान पर वेदना होने लगती है, चाहे कहीं भी कांटा लगो । उन सारे मनों का, सारे प्रदेशों का जो एक उद्बोधक है जो कि पैर-हाथ-जांघ-मस्तक में सारी वेदनाओं का अनुभव करवाता है–बस, वही मेरा आत्मा है । अर्थात्-कांटा चुभा है, पैर में उसकी खबर हाथ को नहीं है एवं कांटा चुभा है–हाथ में, परन्तु उसकी खबर नहीं है–पैर को । परन्तु जिसको हाथ-पैर सबकी वेदना का अनुभव होता है जो मेरा हाथ दुखता है, मेरा पाँव दुखता है–यह कहता है–बस, वही मेरा आत्मा है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"मूर्ध्नि स्तने सक्थिन पदेऽथ पृष्ठे स्पृष्टः क्वचित् तन्मनसावधत्ते ।
सर्वैर्मनोभिस्तु य एक एवोद्बुद्धोऽखिलं भावयते स आत्मा" ॥१७॥

इस प्रकार से पूर्वप्रकरणों से सिद्ध हो जाता है कि वह सर्वपदार्थावभासकज्ञान मेरे से अलग कोई वस्तु नहीं है एवं न मैं ही उस ज्ञान से अलग हूँ । अर्थात्–अहं कन्दलस्वरूप है एवं ज्ञान रश्मिस्वरूप है । परन्तु हूँ तो दोनों में ही है । मैं ही तो ज्ञानस्वरूप में परिणत रहता हूँ । बस, उसी मेरे ज्ञान में–यह जो कुछ प्रतिभासित हो रहा है–यह सब सत्य ही सत्यमय है । तात्पर्य्य यही है स्वानुभवैकप्रमाण से ज्ञान द्वारा अवश्य ही जीवात्मा कोई है–यह मान लेना पड़ता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"ज्ञानं न तं मां व्यतिरिच्य किञ्चिज्ज्ञानं तथैतद् व्यतिरिच्य नाहम् ।
अहं हि तज्ज्ञानमिदं समस्तं यदेतदाभाति तदस्ति सत्यम्" ।।१८।।

।। इति ज्ञानमूला जीवसिद्धिः ।।

——❀——

३–क्रियौपयिकजीवसिद्धिः

क्रियामूला जीवसिद्धि—

संसार में ज्ञान-क्रिया-अर्थ इन तीन ही का दौरदोरा है । इन तीनों से अलावा और कुछ भी नहीं है । हमारा ज्ञान सदा किसी न किसी विषय से आक्रान्त रहता है । विषय को छोडकर कभी ज्ञान रहे–यह बात तमःप्रकाशवत् सर्वथा विरुद्ध है । जब भी ज्ञान को हम देखना चाहेंगे–उसे विषयाकाराकारित ही देखेंगे । वह विषय जो कि ज्ञान के ऊपर आश्रित रहता है–वह परिवर्त्तनीयक्रिया से आक्रान्त रहता है । ऐसी कोई भी क्रिया नहीं जो प्रतिक्षण परिवर्त्तनीया न हो एवं ऐसा कोई भी अर्थ (विषय) नहीं जो क्रिया से अनाक्रान्त हो एवं ऐसा कोई भी ज्ञान नहीं जो कि क्रियाक्रान्तविषय से शून्य हो । तात्पर्य्य यही है कि ज्ञान, क्रिया और अर्थ तीनों अविनाभूत है । इन्हीं तीनों को आत्मवर्ग (ज्ञान), भूतवर्ग (अर्थ) एवं प्राणवर्ग (क्रिया) शब्द से भी कहा जाता है । आत्मा को मनःप्राणवाङ्मय बतलाया जाता है । उसमें से मन का भाग तो ज्ञान के अन्तर्गत है–प्राण का भाग क्रिया के अन्तर्गत है एवं वाक् का भाग अर्थ के अर्न्तगत है । तीनों के मेल से आत्मा का स्वरूप-संपादन होता है । चूंकि तीनों आत्मा के स्वरूपाधायक हैं, अतः तीनों से ही हम आत्मा को पहचान सकते हैं । ज्ञान से, क्रिया से किंवा अर्थ से तीनों से ही आत्मपरिचय किया जा सकता है । इन तीनों से, ज्ञान से कैसे आत्मा पहचाना जाता है ? आत्मा ज्ञानस्वरूप ही कैसे है ? इसका विशद विवेचन दूसरे सूत्र में कर दिया गया है । अब क्रिया से कैसे जीव-सत्ता मालूम होती है ? यह बतलाते है—

इस आत्मा को षोडशी पुरुष कहा करते हैं । पञ्चकलोपेत अव्यय, पञ्चकलोपेत अक्षर एवं पञ्चकलोपेत क्षर एवं १६ वें परात्पर को मिला के इस आत्मा में १६ पार्ट रहते हैं, अतएव यह षोडशी कहलाता है । जो सर्वबलविशिष्ट रस है–वही मायाबल द्वारा परिच्छिन्न होकर अपने को षोडशी-स्वरूप में लियाता है । अर्थात् मायाबल द्वारा ही वह व्यापक सर्वबलविशिष्ट रस जो कि आत्मा किंवा ब्रह्म नाम से व्यवहृत होता है–माया द्वारा परिच्छिन्न हो जाता है । बस, उस परिच्छिन्न के कारण ही उसमें एक प्रकार का अशनाया बल उत्पन्न होता है जो कि हरवक्त कुछ न कुछ चाहा करता है । जब तक उसका वह मायाबन्धन नहीं टूट जाता–जब तक वह अपनी असली हालत में नहीं होता तब तक कभी उसका यह इच्छा-व्यापार शान्त नहीं होता । हरवक्त वह दूसरों को दबा कर आप उन्नत होने की चेष्टा किया करता है । प्रतिक्षण बढने की इच्छा किया करता है । एक अदने से अदने पामर मनुष्य को एवं महामहामहर्षि को भी इच्छा से आक्रान्त रहना पड़ता है । ज्ञानियों को इच्छाद्वेषादि दोष नहीं सताते–इसका तात्पर्य्य यही है कि लौकिक वासनाएँ उन्हें नहीं होती । एकान्ततः सारी इच्छाएँ समूलविनष्ट हो गईं–यह बात महर्षियों में भी नहीं होती । कहते अनुचित मालूम होता है–छोटा मुँह बड़ी बात मालूम

होती है-नहीं हम तो यहाँ तक कहने के लिए तय्यार हैं कि जो मायावच्छिन्न मायी ईश्वर है-प्रकृति-विशिष्ट पुरुष है-उसे भी इच्छा अवश्य ही रहती है। इसी अभिप्राय से—

"प्रजापतिरिदमग्र एक एवास स ऐक्षत कथं स्याम-बहु प्रजायेयेति स तपोऽतप्यत सोऽश्राम्यत्" ॥

अस्तु, हमारा तात्पर्य्य प्रकृत में यही है कि यह आत्मा प्रतिक्षण दूसरों पर आक्रमण कर आगे बढने की-इच्छा किया करता है। चाहे पशु हो, चाहे मनुष्य हो सदा दूसरों पर आक्रमण करने की उसे दबा आप स्वयं बढने की चेष्टा किया करता है। एतन्मूलक ही-**जीवो जीवस्य भक्षकः**-यह आभाणक प्रसिद्ध है। यह जो आक्रमण है-वह क्रिया है-बस, इसी क्रिया से हमें आत्मपरिचय करवाना है। नर हो अथवा पशु, जिस समय सामने रहने वाले किसी अन्य मनुष्य अथवा पशु पर सहसा आक्रमण करने की इच्छा करेगा तो पहले उसकी शक्ति का अन्दाजा करेगा। तराजू पर अपने और उस पुरोऽवस्थित पुरुष के बल को तोलेगा। यदि उस तराजू पर उस पुरोऽवस्थित मनुष्य का वजन अपने से कम पाएगा अर्थात्-उसे यदि अपने से निर्बल समझेगा तो उस पर आक्रमण करेगा। परन्तु यदि उसे अपने से अधिक बलवान् समझेगा तो आक्रमण करना तो दूर रहा उलटा उसे देखते ही भग जाएगा। यदि च-उसे अपने समान बलयुक्त ही पावेगा तो फिर एक **यह मारेगा तो एक अपन भी मारेंगे'**-इस खयाल से उससे नजर से नजर मिला वहीं उसके सामने ही खड़ा हो जाएगा। यह आक्रमणविषयक पुरुषक्रिया हम सदा देखा करते हैं। प्रत्येक प्राणी में यह क्रिया होती रहती है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"नरः पशुर्वा सहसाऽऽक्रमेत स्वतः परं पश्यति निर्बलं चेत्।
पलायते पश्यति चेद्बलिष्ठं स्वतुल्यवीर्य्यं च दृशाऽत्र धत्ते" ॥१९॥

अपि च-जब कोई क्रिया अर्थात्-शारीरक व्यापार किया जाता है तो अन्त में उससे थकान मालूम होने लगती है। शरीर को उस क्रिया से कष्ट मालूम होने लगता है, परन्तु साथ ही में क्रियाजन्य जो फल है-उससे आनन्द भी मिलता है। अब इस विषय में हमें विचार करना है कि एक मनुष्य किसी क्रिया को करना चाहता है। कल्पना करो वह एक दो मन के पत्थर को उठाना चाहता है। परन्तु साथ ही में यह समझता है कि इस क्रिया से-पत्थर उठाने के व्यापार से तो बडा ही कष्ट होगा, परन्तु साथ ही में यदि उसे उम्मीद होती है कि मुझे इस क्रियाजन्यदुःख से अधिक फल मिल जाएगा अर्थात्-१० रुपये मुझे इस पत्थर को उठाने में मिल जाएँगे तो बस, फलाधिक्य को देखते ही वह उस काम को करने लगता है। परन्तु यदि फल कम है अर्थात्-मजदूरी कम मिलती है एवं कष्ट अधिक होता है अर्थात्-मेहनत ज्यादा करनी पड़ती है तो वह उस काम को छोड देता है। इस प्रकार हरेक काम में मनुष्य नफा-नुकसान सोचा करता है। जिसमें नफा ज्यादा दिखलाई पड़ता है-वह काम करने लगता है एवं नुकसान होने वाले काम को छोड देता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"क्रियाविधौ यच्छ्रमजन्म दुःखं ततोऽधिकं कर्मफलं सुखं चेत् ।
तदैष तत्कर्म करोति दुःखाधिक्ये तु तस्माद्विनिवर्तते सः" ।।२०।।

इस प्रकार से जो अपनी ताकत को और दूसरे की ताकत को झटपट तुलात्मा से तोल डालता है अर्थात्-मैं इससे बलवान् हूँ और यह मुझसे कमजोर है अथवा यह मेरे से बलवान् है एवं मैं इससे कमजोर हूँ-तराजू पर इस तारतम्य को-इस बल को तोलने वाला है एवं इस काम में दुःख है एवं इसमें सुख है-इसका विवेचन करने वाला है-बस, उसे ही मैं अपना आत्मा मानता हूँ । वह आत्मा इस शरीर में 'मैं' ही है । अर्थात्-अहंपदवाच्य जो की शरीर में शरीर से अतिरिक्त नित्य तत्त्व है-वही आत्मा है । यदि शरीर से अतिरिक्त नित्य आत्मा नहीं है तो क्या अच्छे-बुरे की एवं सुख-दुःख की काट-छाँट-कान-नाक-आँख-मुंह-हाथ-पैर इत्यादि शरीरावयव करते हैं जो कि सर्वथा जड़ हैं ? अतः इनसे अतिरिक्त एक चेतन आत्मा अवश्य ही है-यह आपको अवश्य ही मानना चाहिए । जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"इत्थं स्ववीर्यं परवीर्यमित्थं सुखस्य मात्रामपि दुःखमात्राम् ।
यस्तोलयत्याशु तुलात्मना तं मन्ये स्वमात्मानमिहास्मि सोऽहम्" ।।२१।।

यदि पैर के किसी अंश में काँटा चुभ जाता है तो चुभने के साथ ही शरीर में बैठी हुई एक चेतना उसी समय पैर को काँटे से दूर करने में नियुक्त कर देती है । अर्थात् काँटा चुभा नहीं कि पैर उस काँटे से अलग हुआ नहीं एवं साथ ही में काँटे को निकालने के वास्ते हाथ को भी वही चेतना प्रेरित कर देती है । अर्थात्-उसी समय काँटे को निकालने के वास्ते हाथ उस स्थान पर जा पहुँचता है-जहाँ पर काँटा विद्ध रहता है । यह जो काँटा लगते ही पैर का उठना है एवं हाथ का काँटे को निकालने के वास्ते आना है-वह एक प्रकार की ईहा अर्थात् चेष्टा व्यापार कहलाता है । अब हम आपसे पूछते हैं कि यह व्यापार किसकी प्रेरणा से हुआ ? हाथ की वेदना का पैर को अनुभव नहीं, पैर की वेदना का हाथ को अनुभव नहीं-हाथ से ताल्लुक नहीं, फिर कैसे हाथ पैर पर दौड़ पड़ता है । तो बस, जिसकी आज्ञा से यह ईहा-व्यापार होता है-बस, वही मेरा आत्मा है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"क्वचित्पदे कण्टकविद्धमात्रः सद्यः पदं दूरयितुं नियुङ्क्ते ।
करं तदुद्धर्तुमपि प्रयुङ्क्ते सेहा यदाज्ञावशतः स आत्मा" ।।२२।।

बोलने के लिए जो वाक्बल है-वह नाभिस्थान से वायु द्वारा धक्का खाकर ऊपर मस्तक पर जाकर ठोकर खाता है-वहाँ चूँकि रास्ता नहीं मिलता, अतः मुखद्वार से निकल जाता है । बस, वाक्-बल के ऊपर धक्का लगाने वाले आन्तरवायु को किसने प्रेरणा की ? बस, यह जो आन्तर वायुपरक अन्तर्निगूढ चेतना है-वही हमारा आत्मा है । अपि च-मक्खी बिना ही हवा के झोके के वायुरहित स्थान में दूर चली गई-किसकी प्रेरणा से वह गमन क्रिया हुई ? बस, जो मक्खी को गमनक्रिया में प्रवृत्त करता

है-वही आत्मा है । इस प्रकार से क्रिया द्वारा आत्मा को अवश्य ही मान लेना पड़ता है-अन्यथा क्रिया की उत्पत्ति ही नहीं हो सकती है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"वक्तुर्यतो वाचि बलं पुरस्तादुत्थाय संसज्जत एष आत्मा ।
यन्मक्षिका निष्पवने परागात् सारुयाः क्रियोदेति यतः स आत्मा" ।।२३।।

।। इति क्रियामूला जीवसिद्धिः ।।

४–अर्थौपयिकजीवसिद्धिः ।

अथ अर्थमूला जीवसिद्धि—

ज्ञान और क्रिया से आत्मा का परिचय करा चुके, अब अर्थ से अर्थात् विषयद्वारेण आत्मा का परिचय कराते हैं—

हमारे शरीर में ३३ देवता हैं-६६ असुर हैं-२७ गन्धर्व हैं, ८४ पितर हैं-इत्यादि-इत्यादि अनेकों को मिला करके शरीरपिण्ड का निर्म्माण होता है । इन सबका यद्यपि हमें प्रत्यक्ष नहीं होता, तथापि अग्नि-वायु-आदित्य-ये तीन देवता अवश्य ही ख़याल में आते हैं । जब तक शरीर में गर्मी रहती है, तभी तक मनुष्य जिन्दा रहता है एवं जब तक श्वास चलता रहता है-तब तक जिन्दा रहता है एवं जब तक आँखों में निमेषोन्मेषण (प्राणदपानत्) क्रिया रहती है तभी तक जिन्दगी रहती है । तीनों में से यदि एक भी नष्ट हो जाता है तो उसी समय आत्मा उत्क्रान्त हो जाता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अग्निं च वायुं च तथेन्द्रमेतांस्त्रीनात्मनो भावयते शरीरे ।
जीवत्ययं वर्ष्मणि यावदुष्मा श्वासस्तथोन्मेष इहाक्ष्णि यावत्" ।।२४।।

उन तीनों में से जो गर्मी-गर्मी का पार्ट है-उसे तो वैश्वानर कहते हैं एवं श्वास को ही वायु कहते हैं एवं जिस बिजली से निमेषोन्मेषक्रिया होती है-उसे इन्द्र कहते हैं । आँखों को-प्रान्तभागों को जरा तिरछा करके देखने से एक गोल-गोल आकार खिंच जाता है । उस गोल आकार में नीला-हरित एवं सफेद रंग होता है । बस, ठीक सूर्य्यवत् वह चमकता रहता है एवं वही इन्द्र का साक्षात्स्वरूप है । जैसाकि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अग्निं तु वैश्वानरमाह, वायुं श्वासं, तथा विद्युतमिन्द्रमाह ।
अक्ष्णोः क्वचिन्नीलहरित्प्रकाशः प्रद्योतते सूर्य्यवदिन्द्र एषः" ।।२५।।

आधिदैविक में जो बिजली चमकाता है अर्थात् जिसकी नोदना से विद्युत् चमकती है-वही अध्यात्ममण्डल में मन को इधर-उधर चलाया करता है । वह इन्द्र जो कि अत्यन्त प्रकाशी है-आँखों के

केन्द्र में प्रतिभासित होता रहता है । दिव्यलोक में जो आदित्य है-वही यहाँ इन्द्र नाम से कहा जाता है। इसी अभिप्राय से श्रुति कहती है—

"तस्माद्वा इन्द्रोऽतितरामिवान्यान्देवान्स ह्येनन्नेदिष्ठं पस्पर्श स ह्येनत्प्रथमो विदांचकार ब्रह्मेति । तस्यैष आदेशो यदेतद्विद्युतो व्यद्युतदा इतोन्न्यमीमिषदा इत्यधिदैवतम्" ।।[1]

इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यो विद्युतो व्यद्युतदा स एवाध्यात्मं मनश्चारयतीव शश्वत् ।
हृत्स्थः स इन्द्रोऽक्षरिण भाति भास्वान् दिव्यः स आदित्य इहोपपन्नः" ।।२६।।

——❀——

५-ज्ञानक्रियार्थमूलानामिन्द्रवाय्वग्नीनां तद्भिन्नात्माश्रितत्वम् ।

ज्ञानक्रियाअर्थमूल-इन्द्र, वायु, अग्नियों का भिन्न आत्माश्रितत्व—

पूर्वप्रकरण में बतलाया गया है कि शरीर में अग्नि, वायु, इन्द्र-ये तीन देवता रहते हैं । हमारे शरीर में किंवा ब्रह्माण्ड में ये ही तीनों शक्तियाँ काम कर रही हैं । हमें ब्रह्माण्ड की स्थिति का विवेचन नहीं करना, अपि तु-शरीरस्थ अग्नि, वायु, इन्द्र का ही विवेचन करना है । हमारे शरीर में गर्मी, हवा और चेतना ये तीन धर्म्म प्रत्यक्ष देखने में आते हैं । जो गर्मी है वही वैश्वानराग्नि नाम से प्रसिद्ध है । हवा वायु नाम से प्रसिद्ध है एवं चेतना 'इन्द्र' नाम से प्रसिद्ध है । हमारे शरीर में चूँकि ये तीन शक्तिएँ हैं, अतः शरीर में तीन ही स्थान इनके रहने के लिए नियत हैं । मस्तक में इन्द्र रहता है-छाती में वायु रहता है एवं पेट में अग्नि रहता है । मस्तक में जिस स्थान पर इन्द्र रहता है-उसी को शिरोगुहा कहते हैं, वायु जिस स्थान पर रहता है-उसे उरोगुहा कहते हैं एवं अग्नि जिस स्थान पर रहता है-उसे उदरगुहा कहते हैं । इसका प्रत्यक्ष प्रमाण यही है कि शरीर में-मस्तक-छाती एवं अधोभाग-तीन भाग नियत हैं । संसार के यच्चयावत् प्राणिमात्र में तीन-तीन ही पार्ट होते हैं । कीट में, चींटी में-इन तीन भागों का बिल्कुल प्रत्यक्ष होता है । जो कीट का मस्तक है-वही इन्द्रपुर है, मध्य का पोर वायुपुर है एवं अन्त का पोर अग्निपुर है । कहने का तात्पर्य्य यही है कि संसार के यच्चयावत् प्राणिमात्र में ये ही तीनपुर हैं । तीनों पुरों में तीनों अधिष्ठाता नियतरूप से स्थिर रह कर अपने अपने पुर में शासन करते हुए सर्वाङ्ग शरीर में व्याप्त रहते हैं । इन्द्र का अर्थात् विज्ञान का अपना शासन मस्तक में है-मस्तक ही में उसका राज्य है । विचारशक्ति का जितना भी काम है-वह मस्तक द्वारा ही होता है । परन्तु फिर भी इस विचारशक्ति का विज्ञान का-सारे शरीर से सम्बन्ध रहता है । जहाँ भी कहीं वेदना होती है फौरन विज्ञान को पता

१-केनोप० ४।३-४ ।

चल जाता है । एवमेव अग्नि का अपना शासन यद्यपि पेट ही में है, तथापि वह सर्वाङ्ग शरीर में अपना काम करता है । गर्मी सर्वाङ्ग शरीर में रहती है । एवमेव वायु का अपना शासन यद्यपि वक्षःस्थल में ही है तथापि उसका काम सारे शरीर में रहता है । यदि कहीं भी वायु का व्यापार बन्द हो जाता है तो उसी समय वह स्थान शून्य हो जाता है । कहने का तात्पर्य्य यही है कि तीनों स्व-स्वस्थान में रहते हुए भी सर्वाङ्ग शरीर में विना परस्पर में विरोध के अपना अपना काम करते रहते हैं ।

संयती-क्रन्दसी एवं रोदसी–ये तीन त्रिलोकी मानी जाती हैं । इनमें से रोदसी त्रिलोकी से हमारे शरीर का निर्माण होता है । पृथिवी-अन्तरिक्ष-द्यौ–इन तीनों के रस से शरीर-निर्म्माण होता है । द्यौ के रस से मस्तिष्कशक्ति का निर्म्माण होता है, अन्तरिक्ष से धड़ की वायुशक्ति का निर्म्माण होता है एवं पृथिवी के आग्नेय प्राण से अग्नि के चिनाव से हाड़-मांस-चर्बी–इत्यादि अर्थों का निर्म्माण होता है । ज्ञानशक्ति, क्रियाशक्ति, अर्थशक्ति–बस, ये ही तीन तत्त्व हमारे शरीर में हैं । इसी प्राकृत शरीररचना के आधार पर भारतीय वर्णव्यवस्था कायम की गई है । शिरोगुहा ब्राह्मण है–उरोगुहा क्षत्रिय है–उदरगुहा वैश्य है । ज्ञान के सीगे का मालिक ब्राह्मण है–क्रिया के अर्थात् बल के सीगे का मालिक क्षत्रिय है एवं अर्थ के अर्थात् धन के सीगे का मालिक वैश्य है । ज्ञानशक्ति का प्रादुर्भाव मस्तक से होता है अर्थात् विचारशक्ति किंवा उपदेश का काम मस्तक से होता है एवं युद्ध का काम-बल का काम–हाथों से होता है–बल वक्षःस्थल में रहता है एवं धन का संचय पैर से अर्थात् देशपर्य्यटन से होता है । तीनों शक्तियाँ भिन्न-भिन्न काम करती हैं । परन्तु तीनों में परस्पर सर्वथा अविरोध है । तीनों तीनों में परस्पर मिलकर लोकयात्रा करते रहते हैं । क्षत्रिय 'वैश्य और ब्राह्मण'–दोनों वर्णों की शरीररक्षा में प्रवृत्त रहता है, वैश्य 'क्षत्रिय और ब्राह्मण'–दोनों के वास्ते पदार्थ संचय कर दोनों को अन्न प्रदान करता है । ब्राह्मण 'क्षत्रिय और वैश्य'–दोनों के दुर्गुणों को उपदेश द्वारा दूर कर उनको धर्म्ममार्ग में लगाए रहता है । जैसे शरीर में एक शक्ति के नष्ट हो जाने से तीनों का सर्वनाश हो जाता है तद्वत् वर्णों में एक वर्ण के नष्ट होने से–कर्त्तव्यच्युत होने से–इतर दोनों वर्णों का पतन हो जाता है । कहने का तात्पर्य्य यही है कि इसी प्राकृतिक स्थिति के अनुसार वर्णव्यवस्था का निर्म्माण किया गया है । तत्तत्प्राणोपासना से उस-उस वर्ण का वैसा ही आत्मा बन जाता है–जो कि वह वर्ण आज जाति-शृंखला में बन्धा हुआ है । केवल कर्म्म से ही–इस वर्णव्यवस्था का सम्बन्ध नहीं है, अपि तु, इसमें जातीय-परम्परागत शुद्ध रक्त ही अपेक्षित है । अस्तु, इस विषय का अधिक विवेचन न कर–प्रकृत का अनुसरण करते हैं । प्रकृत में यही बतलाना है कि शरीर में-शिरोगुहा में इन्द्र एवं उरोगुहा में वायु एवं उदरगुहा में अग्नि–तीनों गुहाओं में तीनों प्रतिष्ठित होकर जैसे अपने-अपने स्थान के शासन में सर्वथा स्वतन्त्र हैं–तद्वत् स्वपुरीवत् अखिल शरीर पर–सारे शरीर पर–परस्पर मेल रखते हुए इस शरीर पर शासन करते हैं । अर्थात् तीनों स्वातन्त्र्येण परस्पर विरोध न करते हुए शरीर पर अपनी हुकुमत रखते हैं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"शिरोगुहामिन्द्र उरोगुहामयं वायुर्गुहामग्निरयं तथौदरीम् ।
देहेऽधितिष्ठन् स्वपुरीमिवाखिलं देहं प्रशास्त्येष पराविरोधतः" ॥२७॥

पूर्व कथन से सिद्ध हो जाता है कि अग्नि, वायु, इन्द्र-तीनों एक से एक सर्वथा भिन्न पदार्थ हैं। तीनों का काम नियत है। तथापि शरीर में से यदि एक भी नष्ट हो जाता है-एक का भी व्यापार शान्त हो जाता है तो उसी समय इतर दोनों अर्थों का सर्वनाश हो जाता है। यदि शरीर में से गर्मी निकल जाती है तो ज्ञान और श्वास दोनों बन्द हो जाते हैं एवं यदि चेतनाशक्ति नष्ट हो जाती है तो गर्मी और श्वास दोनों नष्ट हो जाते हैं एवं यदि श्वास बन्द हो जाता है-तब ज्ञान और गर्मी नष्ट हो जाती हैं। तात्पर्य्य यही है कि तीनों में से एक नष्ट होने पर अवशिष्ट दोनों नष्ट हो जाते हैं। अब यहाँ पर प्रश्न होता है कि जबकि अग्नि, वायु, इन्द्र-तीनों सर्वथा भिन्न-भिन्न पदार्थ हैं तो एक के नष्ट हो जाने से अवशिष्ट दोनों नष्ट क्यों हो जाते हैं? परन्तु हम प्रत्यक्ष देखते हैं कि एक के नष्ट हो जाने पर अवश्य ही दोनों नष्ट हो जाते हैं, अतः मानना पड़ता है कि इन तीनों को एक सूत्र में बाँधने वाला अवश्य ही कोई चौथा तत्त्व है-जिसके ऊपर ये तीनों शक्तिएँ नाचा करती हैं। अपि च-उस चौथे तत्त्व को अवश्य मानना ही पड़ता है-अन्यथा शरीर एक नहीं रह सकता है। यदि अग्नि, वायु, इन्द्र तीनों एक सूत्र में बद्ध न हों-एक आलम्बन पर अवलम्बित न हों तो अधिष्ठातृभेद से तीन शरीर होने चाहिएँ। अग्नि, वायु, इन्द्र-तीनों ही अपने-अपने लोक के अधिष्ठाता हैं। यदि इन तीनों का कोई एक आधार न माना जाएगा तो फिर अधिष्ठातृभेद से तीन ही शरीर मानने पड़ेंगे। परन्तु शरीर एक ही देखते हैं, किन्तु इसमें अर्थ तीन देखते हैं, अतः मानना पड़ता है कि अवश्य ही इन तीनों का कोई एक नित्य आलम्बन है-जिसके कि एकत्व से अग्नि, वायु आदित्य-तीन अधिष्ठाताओं के रहने पर भी एक ही शरीर रहता है। बस, उस एक ब्रह्म की 'अग्नि, वायु एवं इन्द्र-ये तीन महिमा हैं। उसी ब्रह्म के आधार पर तीनों शक्तिएँ नाचा करती हैं। यदि एक भी शक्ति का नाश हो जाता है तो उसी समय एक ही ब्रह्मसूत्र में गुंथी हुई, इतर दोनों शक्तिएँ भी नष्ट हो जाती हैं। इसी अभिप्राय में गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"भिन्नास्त्रयः सन्ति तथाप्यकस्मादेकव्यपाये त्रितयं व्यपैति।
तस्मात् त्रयोऽप्येकगताः क्वचित् स्युस्तद् ब्रह्म तस्मिन् महिमान एते" २८॥

मस्तक में इन्द्रज्योति रहती है, वक्षःस्थल में वायु रहता है एवं कुक्षिस्थान में अग्नि रहता है। ये तीनों क्रमशः पृथिवी, अन्तरिक्ष एवं द्यौ के रस हैं। इन्द्र द्यौ का रस है, वायु अन्तरिक्ष का रस है एवं अग्नि पार्थिवरस है। इन तीनों के अलावा एक चान्द्र रस शरीर में और आता है-जो कि 'मन' नाम से प्रसिद्ध है। यह मन जिसमें बद्ध रहता है-वही हमारा आत्मा है। वह इन चारों से (अग्नि, वायु, इन्द्र, चन्द्रमा से) बिल्कुल पृथक् एवं चारों से उत्कृष्टतत्त्व है। बस, वही 'मैं' हूँ। अर्थात् शरीर में जो 'अहम्' पदवाच्य है-वही 'आत्मा' है। हमने बतलाया था कि रोदसीत्रिलोकी में पृथिवी, अन्तरिक्ष, द्यौ-ये तीन लोक हैं। पृथिवीकेन्द्र में से अग्नि निकलता है जो कि चितेनिधेय नाम से प्रसिद्ध है। निबिड, तरल, विरलावस्था भेद से एक ही अमृताग्नि २१ तक जाके अग्नि, वायु, आदित्यस्वरूप में परिणत होता है। बस, स्तोम्यत्रिलोकी में-ये तीनों लोक हैं। ये लोकविभाग स्तोम्यत्रिलोकी में समझना चाहिए। इस

२१ के आगे दो स्तोमों में सोम रहता है । २१ तक अग्नि रहता है एवं ३३ तक सोम रहता है । बस, यही चौथा आपोलोक कहलाता है । जैसा कि श्रुति कहती है—

"अस्ति वै चतुर्थो देवलोक आपः" ।[1]

इस आपोलोक में सोम रहता है— इसी सोम से (२२ वें से २७ वें तक के दिक्सोम से) हमारा मन बनता है । इसी सोम से पहले चन्द्रमा बनता है एवं चन्द्रमा के सोम से मन बनता है–इसीलिए **'मनश्चन्द्रेण लीयते'**–यह कहा जाता है । बतलाना हमें यही है कि इस चतुर्थ लोक के रस से हमारा मन बनता है । बस, अग्नि, वायु, इन्द्र (विज्ञान) एवं मन (प्रज्ञान) चारों जिसके आलम्बन पर रहते हैं–बस, वही आत्मा है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

मूर्ध्नीन्द्रभा वक्षसि वायुरग्निः कुक्षौ त्रिलोक्या हि रसास्त्रयस्ते ।
चान्द्रं चतुर्थं च मनोस्ति यस्मिन् बद्धं स आत्मा स परोऽहमस्मि" ।।२६।।

भगवान् जैमिनि ने कहा है—

"गुणानां च परार्थत्वादसम्बन्धः समत्वात् स्यात्" ।[2]

इसका यही तात्पर्य्य है हि गुणों गुणों का समत्वात् एवं परार्थत्वात् परस्पर सर्वथा असम्बन्ध रहता है । एक स्वामी के १० नोकर काम करते हैं । वे दसों नोकर एक स्वामी के लिए हैं अर्थात् परार्थ हैं एवं दसों ही समान कक्षा वाले हैं । दसों का एक काम है, अतः दसों ही उस स्वामी की नोकरी कर सकते हैं न कि परस्पर ही उनमें स्वामी-सेवक भाव हो सकता है । नोकर नोकर की नोकरी नहीं कर सकता–स्वामी की कर सकता है । तो बस, इसी प्रकार हमारे शरीर में इन्द्र, वायु, अग्नि, मन–ये चारों किसी एक के मातहत हैं । चारों गुण हैं । चारों का परस्पर कोई सम्बन्ध नहीं है, अतः चारों का कोई चौथा प्रभु अवश्य ही मानना चाहिए । अपि च–चारों को शरीर में हम विना विरोध के काम करते देखते हैं । यह बात तभी बन सकती है, जबकि चारों का स्वामी एक माना जाय । अन्यथा इनमें विरोध न हो यह बात बन ही नहीं सकती है, अतः चारों से अतिरिक्त अवश्य ही इन सबको एकसूत्र में बांधने वाला एवं चारों का स्वामी अवश्य ही कोई एक नित्यतत्त्व है । इसी अभिप्राय से कहते हैं—

ये चार ही गुणस्वरूप हैं । गुण परार्थ होते हैं । ये चारों ही गुण परस्पराविरोधभाव से किसी आत्मा नाम के प्रभु के वश में स्थित होकर अपने अपने भिन्न-भिन्न प्रातिस्विक कर्म्मों से निरन्तर इस आत्मा की आज्ञा में काम करते रहते हैं । अर्थात् चारो भिन्न-भिन्न कर्म्म वाले हैं । चारों ही **'गुणानां च परार्थत्वात्'**–न्यायानुसार परस्पर अविरोधभाव से उस आत्मतत्त्व की आज्ञा पालन करते रहते हैं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

१–कौषी० १८।२ । २–जैमिनीयन्यायमाला ३।१।१२।२२ ।

"गुणाः परार्थास्त इमे परस्पराविरोधतः कस्यचिदात्मनः प्रभोः ।
वशे स्थिताः स्वस्वविभिन्नकर्म्मणा निदेशमस्यानु चरन्ति सन्ततम्" ॥३०॥

ज्ञान, चेष्टा अर्थात् क्रिया और अस्थि, मांस, रुधिर, मज्जा, शुक्र इत्यादि-इत्यादि धातुओं के समूह से यह शरीरपिण्ड बना हुआ है। ज्ञान, क्रिया, अर्थ-इन तीनों की समष्टि से इस कायपिण्ड का निर्म्माण होता है। यह ज्ञान, क्रिया और अर्थ-तीनों अग्नि, वायु एवं इन्द्र-इन तीनों से उत्पन्न होते हैं। ये तीनों ही (ज्ञान-क्रिया-अर्थ) इस ब्रह्मतत्त्व में बद्ध रहते हैं।

हमने बतलाया था कि इनसे चौथा मन और होता है। प्रकृत में तीन ही अर्थ (ज्ञान, क्रिया, अर्थ) बतलाए हैं-इसमें विरोध नहीं समझना चाहिए। मन ज्ञान ही के अन्तर्गत है। ज्ञान दो प्रकार का होता है-(१) प्राप्यकारी, (२) अप्राप्यकारी। अप्राप्यकारी ज्ञान को मन कहते हैं जो कि प्रज्ञानात्मा नाम से प्रसिद्ध है एवं प्राप्यकारी ज्ञान को विज्ञानात्मा कहते हैं। जो वस्तु संसार में ही नहीं है-उसको अपने खयाल में ले आना विज्ञानात्मा का काम है। जिस समय हमारी इच्छा मकान बनवाने की होती है-उस समय उस मकान का आकार हमारा विज्ञान घड़ने लगता है। जो आकार चौदह भुवनों में नहीं था-उसी की कल्पना विज्ञान कर डालता है। तात्पर्य्य यही है कि जो ज्ञान-जो विचारशक्ति नया निर्म्माण कर डालता है-बस, वही ज्ञान 'विज्ञान' नाम से प्रसिद्ध है। बाहर से विषय को खैंचकर चाहे भले ही वह १० हजार कोस पर हो, विज्ञान अपने ऊपर ले लेता है। बस, इसीलिए इस ज्ञान को 'प्राप्यकारी' कहते हैं। दूसरा ज्ञान होता है-अप्राप्यकारी-जो प्रज्ञान नाम से प्रसिद्ध है। इन्द्रिएँ जिस सामग्री को इस पर लाकर उपस्थित कर देती हैं-बस, उसी का प्रज्ञान प्रत्यक्ष करता है। विना विषय के आए प्रज्ञान कथमपि बोध नहीं कर सकता है। सविषयक ज्ञान प्रज्ञान पर अवलम्बित है एवं निर्विषयक ज्ञान 'विज्ञान' पर अवलम्बित है। पृथिवी के वषट्कारमण्डल में २१ तक अग्नि है, ३३ तक सोम है। २१वें अहर्गण पर इन्द्र रहता है एवं २२ से ३३ तक सोम रहता है। सोम ही को 'शिव' कहते हैं। शिव ज्ञानमूर्ति है। उसी ज्ञानसंसर्ग से इन्द्र में जो कि २१ पर रहता है-ज्ञानमात्रा आ जाती है। अर्थात् शिवज्ञानसंयोग से इन्द्र ज्ञानमय रहता है। इन्द्र अग्निस्वरूप है-विद्युत्स्वरूप है, अतएव वह फौरन दौड़ जाता है, अतएव उस ज्ञान को प्राप्यकारी बतलाया है। कहने का तात्पर्य्य यही है कि प्रज्ञान और विज्ञान-दोनों ज्ञान ही हैं। प्रज्ञान सोम से सम्बद्ध है-विज्ञान इन्द्र से सम्बद्ध है। परन्तु है दोनों ज्ञान ही। बस, इसी अभिप्राय से प्रज्ञान मन को चौथा न बतलाकर ज्ञानत्वेन विज्ञान और प्रज्ञान दोनों को एक ज्ञान शब्द से ही कह दिया गया है। इसमें विरोध नहीं समझना चाहिए। सम्पूर्ण कथन का सारांश यही है कि हमारे शरीर में इन्द्र, वायु, अग्नि से निष्पन्न ज्ञान, क्रिया, अर्थ-ये तीन अर्थ हैं-ये तीनों स्वभाव से ही भिन्न हैं। परन्तु एक के व्यपाय से इतर दोनों नष्ट हो जाते हैं, अतः मानना पड़ता है कि अवश्य ही इन तीनों का आलम्बन एक चौथा नित्य तत्त्व और है-जो कि 'आत्मा' शब्द से कहा जाता है-जिसका कि शरीर में 'अहम्' शब्द से व्यवहार होता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है —

"ज्ञानानि चेष्टा अपि धातवोऽमी त्रिभिस्त्वमीभिः कृत एव कायः ।
त इन्द्रवाय्वग्निकृता हि भावास्त्रयस्त्वमी ब्रह्मणि सन्ति बद्धाः" ॥३१॥

॥ इत्यर्थमूला जीवसिद्धिः ॥

६–इन्द्रवाय्वग्नीनामाश्रयस्यात्मत्वे प्रमाणश्रुतयः ।

इन्द्र, वायु, अग्नि तीनों का आत्मा ही आश्रय है–इसमें श्रुतियों का प्रमाण—

जो तर्क को ही प्रमाण मानने वाले हैं जो–'यस्तर्केणानुसंधत्ते स धर्म्मं वेद नेतरः'–कहकर तर्क की दुहाई दिया करते हैं–उनका संतोष हम कर चुके । हम उन्हें बतला चुके कि अनुमान से–तर्क से एवं प्रत्यक्ष से–शरीर से अतिरिक्त कोई नित्य आत्मतत्त्व अवश्य ही सिद्ध हो जाता है । परन्तु कितने ही महानुभाव ऐसे हैं जो विना प्रमाण के किसी भी बात को मान लेने पर तय्यार ही नहीं होते । उनका कहना है कि सम्भव है–हमारे प्रत्यक्षानुमान तर्क में कोई गलती हो, क्योंकि आखिर हम हैं तो मनुष्य ही, अतः तब तक किसी बात को नहीं माना जा सकता, जब तक किसी आप्तपुरुष का प्रमाण उसमें नहीं बतलाया जाता । बस, इन्हीं महानुभावों के सन्तोष के लिए प्रमाणों में सर्वशिरोधार्यभूत भगवान् वेदपुरुष का ही प्रमाण उपस्थित करते हैं–जिसके कि आगे सबको नतमस्तक हो जाना पड़ता है ।

तलवकार महर्षि केनोपनिषत् में अग्नि, वायु, इन्द्र–इन तीनों को ब्रह्म में आश्रित होना बतलाते हैं । उनका सिद्धान्त है कि ब्रह्मा, विष्णु, इन्द्र, अग्नि, सोम–इन पञ्चाक्षरों युक्त अव्यय ब्रह्म में ये तीनों अग्नि (अग्नि, वायु, इन्द्र) सदा निहित रहते हैं । अर्थात् तीनों का आधार एक ब्रह्मतत्त्व है–जो कि इन तीनों को नचाया करता है । उसी प्रकृतिविशिष्टपुरुष पर–ये तीनों नाचा करते हैं ।

आत्मा षोडशी कहलाता है । इसमें पञ्चकलोपेत अव्यय, पञ्चकलोपेत अक्षर एवं पञ्चकलोपेत क्षर एवं १६वां परात्पर–ये सोलह पदार्थ रहते हैं । अव्यय आलम्बन है–अक्षर निमित्तकारण है–क्षर समवायिकारण है–कार्य ब्रह्म है । अक्षर की ब्रह्मा, विष्णु, इन्द्र, अग्नि, सोम–ये पाँच कलाएँ हैं । इन पाँचों में से ब्रह्मा, विष्णु, इन्द्र–ये तीन तो हृद्य कहलाते हैं एवं अग्नि और सोम बाहर ३३ तक जाते हैं । अग्नि निबिड, तरल, विरल भेद से तीन भावों में परिणत हो जाता है । इस प्रकार से २१ तक अग्नि ही जाता है । २१ के बाद में ३३ तक सोम रहता है । यह अग्नि और सोम अर्थात् अग्नि–वायु–इन्द्र एवं चन्द्रमा (मन) चारों उस ब्रह्मा की पकड़ में रहते हैं । उस प्रजापति के केन्द्र को छोडकर अग्नि सोममयी सत्ता एक क्षणमात्र भी नहीं रह सकती है । बस, इसीलिए अग्नि और सोम का आलम्बनभूत यह ब्रह्मतत्त्व अवश्य ही मानना पड़ता है–अन्यथा कथमपि अग्नि और सोम की सत्ता नहीं रह सकती है ।

जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"उपनिषदि श्रावयति ब्रह्माणि निहितानिमांस्तलवकारः ।
पञ्चाक्षरेऽव्ययेऽस्मिन् ब्रह्मण्येतेऽग्नयस्त्रिविधाः" ।।३२।।

बस, इसी में निम्नलिखित श्रुतिएँ—प्रमाणत्वेन उपस्थित की जाती हैं ।

(१) अग्नि, वायु, इन्द्र—इन तीनों ने एक समय बडा ही घमण्ड किया । उन्होंने मदगर्वित हो कहा कि सारे संसार में हमारा ही साम्राज्य है । हमें छोडकर और कुछ भी नहीं है । इस प्रकार से ब्रह्म की महिमा से महिमाशाली अग्नि, वायु, इन्द्र ने वह महिमा अपनी निज की महिमा समझी । बस, उन्हें मदगर्वित देख उनके गर्व को चूर्ण करने के लिए ब्रह्म प्रकट हुए—उस ब्रह्म को देखकर देवताओं ने उसे नहीं पहचाना । उन्होंने कहा कि अरे ! यह क्या बलाय है ? जब देवता उसे न पहचान सके तो देवताओं ने अग्नि से कहा कि हे जातवेद अग्नि ! आप इसे पहचानिए कि यह बलाय क्या है ? अग्नि देवताओं के कहने से उसके पास गए । अग्नि को देखते ही ब्रह्म ने कहा कि अग्ने ! तुम कौन हो ? और क्या सामर्थ्य रखते हो ? अग्नि ने कहा कि मैं अग्नि हूँ—जातवेदा हूँ । मैं एक क्षणमात्र में सारे संसार को भस्म कर सकता हूँ । हेमवती ने एक तृण अग्नि के सामने रखा और कहा कि अच्छा ! इसे जलाओ । अग्नि अपनी सारी शक्ति खर्च कर देने पर भी उस तृण को न जला सके । अन्त में पराजित हो वापस लौट देवताओं से कहा कि हम नहीं जानते कि वह क्या बलाय है ? फिर वायु गए—वायु भी उस तृण को न उडा सके । फिर इन्द्र गए । इन्द्र को देखते ही ब्रह्म गायब हो गए-थोडी देर में आकाश में आकर देवी बोली कि हे इन्द्र, अग्ने, वायो ! आपका जो गर्व है-वह सर्वथा मिथ्या है । आप जिसे अपनी महिमा समझ रहे हैं-वह आपकी महिमा नहीं है-ब्रह्म ही की महिमा है । उसी की महिमा से आप महिमाशाली बने हुए हैं । बस, इसी अभिप्राय से कहते हैं—

"ब्रह्म देवताओं के लिए जीत गया । अर्थात् ब्रह्मशक्ति के प्रभाव से अग्नि—वायु—इन्द्रादि देवता जीत गए । उस ब्रह्म की विजय में देवता लोग पूजे गए ।" अर्थात् विजय वस्तुतः थी ब्रह्म की, परन्तु पूजे गए देवता । क्योंकि प्रत्यक्ष में तो उन्होंने ही व्यापार किया था । उस विजय की घमण्ड से देवताओं ने कहा कि यह तो हमारी ही विजय है-हमारी ही महिमा है । जैसा कि श्रुति कहती है--

"ब्रह्म ह देवेभ्यो विजिग्ये । तस्य ह ब्रह्मणो विजये देवा अमहीयन्त-अस्माकमेवायं विजयोऽस्माकमेवायं महिमेति" ।।

जब उनको गर्वित देखा तो उसी समय ब्रह्म वहाँ प्रादुर्भूत हुआ । उसे देखकर देवताओं ने कहा कि यह क्या बलाय है ? आखिर अग्नि को भेजा-वह भी कृत कार्य्य न हो सका-वायु भी न हो सका । वे एक तृण को भी न जला सके । अन्त में देवताओं ने इन्द्र से कहा कि हे इन्द्र ! आप जाके तलाश कीजिए-यह क्या बला है ? इन्द्र वहाँ गए-इन्द्र को देखते ही ब्रह्म गायब हो गये । जब

इन्द्र भौचक्के से खड़े रहे तो उसी समय हेमवती उमा नाम की देवी प्रकट हुई-उसने प्रकट हो कहा कि हे देवताओ ! जिस बलाय की तलाश में आप आए थे-वह ब्रह्म था। आप ब्रह्म की विजय में महिमाशाली बने हुए हो। बस, उस हेमवती के कहने से देवताओं ने उस ब्रह्मतत्त्व को पहचाना। चूंकि अग्नि, वायु, इन्द्र ने तो इस ब्रह्म को पहले पहल पहचाना-इसीलिए सारे देवताओं में ये श्रेष्ठ समझे जाने लगे। अपि च-इन्द्र 'अग्नि-वायु' की भी अपेक्षा ज्यादा श्रेष्ठ समझे जाने लगे। क्योंकि अग्नि-वायु की भी अपेक्षा इन्द्र ने इसका (ब्रह्म का) अधिक नजदीकी से स्पर्श किया था। अग्नि, वायु की अपेक्षा भी इन्द्र ने ही पहले इसे पहचाना। अग्नि और वायु को तो हम पहचानते है, परन्तु इन्द्र को नहीं पहचानते, अतः वेदपुरुष इन्द्र का स्वरूप बतलाते हैं-"उस इन्द्र की यही पहचान है-यही आदेश है-यह जो चौतरफ बिजली को चमकाने वाला है-वही इन्द्र है। अर्थात् जिसके धक्के से बिजली एक क्षणमात्र में चौतरफ (**आसमन्तात्**) चमक जाती है-बस, वही इन्द्र का साक्षात् स्वरूप है।" यह स्वरूप तो हुआ आधिदैविक में। अध्यात्म में यह जो हरवक्त गतिशील एवं संकल्पविकल्पात्मक मन है-वही इन्द्र है। अर्थात् उसी गति-इन्द्र के कारण-विक्षेपणधर्म्मा इन्द्र के धक्के से मन संकल्पविकल्प किया करता है।"

तात्पर्य्य पूर्व श्रुति का यही है कि पूर्वोक्त प्रकृतिविशिष्टपुरुष में से जो कि षोडशी कहलाता है अग्नि और सोम उत्पन्न होते हैं। अव्ययस्थित अक्षर पञ्चकलोपेत है। ब्रह्मा, विष्णु, इन्द्र, अग्नि, सोम ये पांच कलाएँ हैं। इनमें से तीन हृद्य हैं-दो बाहर ३३ तक रहने वाले हैं। एक ही अग्नि अग्नि-वायु-इन्द्रस्वरूप में परिणत हो जाता है। उसके बाद ३३ तक सोम रहता है। यह सोम ही ज्ञानस्वरूप शिव है। इसे ही साम्बसदाशिव कहते हैं। इसकी जो ठण्डी शक्ति है-जो कि ज्ञानस्वरूपिणी है-भगवती उमा है, अतएव-**'उमयासहितः'**-इस व्युत्पत्ति से उसे (ज्ञानस्वरूप शिव को) सोम कहते हैं। इन्द्र चूंकि इस सोम के अत्यन्त नजदीक (२१ पर) ही रहता है, अतएव वह (इन्द्र) ज्ञानस्वरूप ही है। अग्नि-वायु से वह ब्रह्म नहीं छुपा, किन्तु इन्द्र को देखते ही छुप गया। इसका तात्पर्य्य यही है कि इन्द्र ज्ञानस्वरूप है-ब्रह्म स्वयं ज्ञानमय है, अतः वह उसी में लीन हो जाता है। परन्तु अग्नि-वायु विजातीय हैं, अतः वे नहीं मिलने पाते। अपि च-उस ब्रह्म ने ज्ञान-तृण ही रखा था-जिसे कि अग्नि-वायु जला-उडा न सके।

तात्पर्य्य कहने का यही है कि इन्द्र, वायु, अग्नि-इन तीनों का आलम्बन एक नित्य तत्त्व अवश्य ही है-जो कि ब्रह्म नाम से प्रसिद्ध है। इसी अभिप्राय से श्रुति कहती है—

"तेभ्यो ह प्रादुर्बभूव।
तन्न व्यजानत-किमिदं यक्षमिति॥
अथेन्द्रमब्रुवन्-विजानीहि किमेतद् यक्षमिति।
स तस्मिन्नेवाकाशे स्त्रियमाजगाम। सा ब्रह्मेति होवाच।

ब्रह्मणो वा एतद्विजये महीयध्वमिति ।
ततो हैव विदांचकार ब्रह्मेति ।
तस्माद्वा एते देवा अतितरामिवान्यान् देवान्—
यदग्निर्वायुरिन्द्रः । ते ह्येनन्नेदिष्ठं पस्पृशुः ।
तस्माद्वा इन्द्रोऽतितरामिवान्यान् देवान् ।
स ह्येनन्नेदिष्ठं पस्पर्श । स ह्येनत् प्रथमो विदांचकार ब्रह्मेति ।
तस्यैष आदेशो यदेतद् विद्युतो व्यद्युतत् ।
यदेतद् गच्छतीव च मनोऽनेन चैतदुपस्मरत्यभीक्ष्णं संकल्पः"–इति ।।

पूर्वोक्त कथन से अग्नि-वायु-इन्द्र से अतिरिक्त इन तीनों में अनुस्यूत जो एक ब्रह्म पदार्थ है–वही जीवात्मा है–यह सिद्ध हुआ । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"एतेनाग्निवाय्विन्द्रेभ्योऽतिरिक्तस्तेष्वनुस्यूतः कश्चिद् ब्रह्मपदार्थो जीवात्मेति सिद्धम्" ।।१।।

(२) आत्मा के विषय में सदा से दार्शनिकों में संघर्ष चला आ रहा है । भिन्न-भिन्न दार्शनिकों ने आत्मा के स्वरूप को भिन्न-भिन्न दृष्टि से देखा है । कई अद्वैतवादी हैं तो कई विशिष्टाद्वैतवादी हैं । कोई द्वैतवादी हैं तो कई शुद्धाद्वैतवादी हैं । उपनिषत् आत्मा का स्वरूप बतलाती है । जब तक उपनिषदों का आश्रय न लिया जाए तब तक दार्शनिकों के सिद्धान्त मान्य ही नहीं हो सकते । बस, इसीलिए प्रायः सभी दार्शनिकों ने उपनिषदों को अपना-अपना आश्रय बनाया है । हमने बतलाया है कि आत्मा के स्वरूप में सभी में वैमत्य है । ऐसी हालत में उपनिषदों को अपना आश्रय बना लेना कितना दुरूह है–यह बुद्धिमान् स्वयं समझ सकते हैं । शङ्कराचार्य कहते हैं–सारे वेदान्त (उपनिषत्) अद्वैत का ही वर्णन करते हैं । उधर शङ्कराचार्य को प्रच्छन्न बौद्ध बतलाते हुए रामानुज अद्वैतवाद का खण्डनकर विशिष्टाद्वैत को स्थापन करते हैं–उपनिषदों को अपनी ओर ही लगाते हैं । गरज यह है कि प्रत्येक आचार्य्य एक दूसरे के खण्डन में व्यस्त एवं स्वसिद्धान्तमण्डन में कटिबद्ध हो उपनिषदों को अपनी ओर खैंचने का प्रयत्न कर रहे हैं । क्या वास्तव में सबका मत ठीक है–जबकि सभी अपने मत में प्रमाणत्वेन उपनिषदों को अग्रेसर करते हैं । शिव ! शिव !! क्या इस प्रश्न का उत्तर हो सकता है ? कदापि नहीं । जरा बोले कि नास्तिक बने । तो क्या चुप रह जाएँ ? हर्गिज नहीं । छोडना पड़ेगा इस अन्धविश्वास को । तोड़नी पड़ेगी परतन्त्रता की बेड़ी को । आंख मींचकर अन्ध श्रद्धा के वशीभूत हो अकर्म्मण्य बने रहने की अपेक्षा खोज करते हुए नास्तिक का खिताब प्राप्त कर कर्म्मण्य बने रहना लाख दर्जे अच्छा है । हिन्दू धर्म्म में, हिन्दू शास्त्रों में जो आज लोगों का अविश्वास हो रहा है–इसका एकमात्र कारण अन्धविश्वास है–अन्ध परम्परा है । इस धर्म्म के सर्वथा वैज्ञानिक होते हुए भी क्योंकर ? यह प्रश्न पूछना पाप समझा जाता है । वेद का अर्थ करना नास्तिकतापद को प्राप्त करना है । इतना

ही नहीं हमारे ही कई पूर्वजों ने तो-'**अनर्थकास्तु मन्त्राः**'-यहाँ तक कहने का साहस कर डाला है। जहाँ यह अन्धपरम्परा प्रचलित हो, जहाँ सिद्धान्तस्थापन के लिए-'**अनर्थकास्तु मन्त्राः**'-तक कहने में संकोच न हो-क्या वह धर्म्म-वह देश-वह जाति-वह राष्ट्र अधिक दिन तक जीवित रह सकता है ? आँखें खोल कर अपने अस्तित्व को टटोलिए कि इस २० वीं शताब्दी में आप लोगों का कितना ऊँचा आसन है ? क्या धर्म्मशास्त्रों का यावज्जीवन परिपालन करने का यही पुरस्कार है ? हम आप से विनम्र प्रार्थना करते हैं कि आपको उस अन्ध भक्ति को छोडना चाहिए, जिसने आपकी यह दशा कर दी है। आपको वैदिकतत्त्वों का अन्वेषण करना चाहिए। सत्य की खोज में लग जाना चाहिए। **अनर्थकास्तु मन्त्राः**-इसको श्रीकृष्णार्पणमस्तु कर देना चाहिए। आप देखेंगे आपके शत्रु किस तरह प्रातः काल के नक्षत्रों की तरह ग्रस्त हो जाते हैं, आप देखेंगे आपके ऊपर आक्रमण करने वाला रिफार्मर दल किस तरह आपका लोहा मानने लगता है। उठिए ! कर्त्तव्य-परायण होइए। आप तो-'**तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ यशो लभस्व**'-का नित्य पाठ करते हैं न। फिर क्या है ? बस, आपको अधिक कहना व्यर्थ है। आज आप इसी चक्कर में पड़कर उपनिषदों के रहस्य से कोसों दूर चले गए हैं। सारे उपनिषद् एक अद्वैत का ही वर्णन करते हैं-यह मानना अनुचित ही नहीं-हानिकर भी है। आज इसी भ्रम के कारण भारतीय उपनिषदों में वर्णित पदार्थ-रहस्य अपरिचित हो गए हैं। उपनिषत् केवल अखण्डात्मा का वर्णन नहीं करते। उपनिषत् विज्ञान, प्रज्ञान, महान्, भूतात्मा, कर्म्मात्मा, हंसात्मा-इत्यादि इत्यादि नाना आत्माओं का वर्णन करते हैं। उपनिषत् में अनेकात्मवाद है-न कि एकात्मवाद। आत्मा अनेक हैं-एक नहीं है-इससे आप चमकिए नहीं। कहना हँसी कराना होगा। मनन से मालूम हो जाएगा-हमारा कहना कितना सच है। केनोपनिषत् शुद्ध प्रज्ञान का विवेचन करता है। माण्डूक्योपनिषत् भी प्रज्ञान ही का वर्णन करता है। मुण्डक में केवल महानात्मा का वर्णन है। छान्दोग्य, बृहदारण्यक में प्रज्ञान, विज्ञान, महान्, भूत, अखण्डादि सबका वर्णन है। सब में भिन्न-भिन्न विषय व्यवस्थित हैं। कभी इस भ्रम में नहीं पड़ना चाहिए कि उपनिषदों में केवल अद्वैतवाद का ही वर्णन है। अस्तु, इस भूमिका को हम यहीं समाप्त कर प्रकृत का अनुसरण करते हैं।

प्रकृत में जीवात्मा का जो कि प्रज्ञानात्मा कहा जाता है-स्वरूप बतला रहे हैं। अग्नि, वायु इन्द्र के आख्यान द्वारा पूर्व प्रकरणस्थ श्रुति से एक प्रकार से प्रज्ञान का स्वरूप बतला दिया। अब वही, **केनोपनिषत् दूसरे प्रकार से प्रज्ञान का स्वरूप समझता है—**

अपि च स एवाह—

आँख, कान, नाक, मुहँ, मन-इत्यादि-इत्यादि जो ११ इन्द्रिएँ हैं-वे सबकी सब जड़ हैं। जब ये जड़ हैं तो फिर कौन इनको स्व-स्व विषय में प्रवृत्त कराता है ? यह प्रश्न होता है। इस प्रश्न का उत्तर है-प्रज्ञानात्मा। वही प्रज्ञानात्मा एकादश इन्द्रियों का प्रभु है-वही इन सबका संचालन करता है।

हम चुपचाप बैठे हुए हैं। अकस्मात् हमारा मन कलकत्ते दौड़कर चला जाता है। कभी बम्बई चला जाता है, तो कभी वलायत की सैर करने लगता है। श्रुति मन की उत्पत्ति अन्न से मानती है-प्राण की उत्पत्ति पानी से मानती है-वाक् की उत्पत्ति अग्नि से मानती है। अन्न, पानी, आग तीनों ही

जड़ हैं-चेतना-रहित हैं। अतः इन से निष्पन्न होने वाले मन-प्राण-वाक् भी जड़ ही होंगे-यह बात निश्चित है। अन्नादि से मनप्राणादि का निम्मणि होता है-इसमें निम्नलिखित श्रुति प्रमाणभूत है—

"अन्नमयं हि सोम्य मन आपोमयः प्राणस्तेजोमयी वाक्"।[1]

जबकि मन जड़ है तो उसमें स्वयं तो जाने की इच्छा हो नहीं सकती, अतः मानना पड़ेगा कि वह किसी अन्य की इच्छा से, अन्य की प्रेरणा से तत्तत् स्थानों में जाया करता है फलभोक्ता मन नहीं है, कोई अन्य है-जो कि चाहा करता है। बस, वही अपनी चाही हुई जगह पर मन को भेजा करता है। अन्यथा मन को कहीं जाना ही नहीं चाहिए, क्योंकि वह तो जड़ है। बस, मन के विषय में आपसे हमारा यही प्रश्न है कि बतलाइए! किसकी इच्छा से एवं किसकी प्रेरणा से मन विषयों पर नियतरूप से दौड़ा करता है? बतलाइए! पहले पहल प्राण जो कि सर्वथा जड़ है-किससे युक्त हो नियुक्त हो व्यापार करने लगता है? हम प्राणव्यापार करते हैं उस समय जिस अंगुली में चाहते हैं-उसी में वह व्यापार होता है। यदि प्राण स्वतन्त्र है तो सारी अंगुलिएँ ही क्यों न हिल पड़ती? परन्तु क्या मजाल है-सारी अंगुलिएँ उठ जाएँ। जिसे हम उठाना चाहते हैं-वही उठती है-दूसरी स्तब्ध रहती है। बाजे मौके पर ऐसा होता है कि इच्छा होती है कि चलूँ मगर प्राण की शिथिलता से नहीं चल सकता। इससे स्पष्ट सिद्ध होता है कि प्राण को नियुक्त करने वाला कोई दूसरा है-जो कि इच्छा से प्राण को प्रवृत्त किया करता है। जिस समय हम किसी गोल वस्तु को धक्के से चला देते हैं तो वह उस नोदना-बल से हमारे हाथ के हटा लेने पर भी दूर तक गुडती हुई चली जाती है। इस प्रकार बाद का गुडना तो हो जाता है, क्योंकि इसमें हमारे ही हाथ का बल प्रविष्ट हो जाता है। परन्तु हम पूछते हैं कि पहले पहल का प्राण-व्यापार-वह पहली नोदना किस प्रकार हुई? इसी अभिप्राय से श्रुति-'**केन प्राणः प्रथमः प्रैति युक्तः**'-कहती है। वह '**प्रथमः**' विशेषण लाती है।

अपि च-किससे इषित इस वाक् को मनुष्य बोलते हैं? अर्थात् जड़ वाक् को कौन बोलने के लिए क-च-ट-त-प-इस प्रकार के भिन्न-भिन्न उच्चारण करने के लिए प्रवृत्त करता है एवं चक्षु और कान को कौनसा देवता प्रत्यक्ष एवं शब्द-श्रवण में प्रवृत्त करता है? कान शब्द सुनते हैं-आँख फौरन उधर रुख लेती हैं-हम पूछते हैं-ऐसा क्यों? जब कि कान, आँख से सर्वथा भिन्न एवं जड़ है। क्या आँखों में शब्द आता है-हर्गिज नहीं। इससे मानना पड़ता है कि आँख-नाक-मन-प्राण-वाक् इन सारी इन्द्रियों का कोई एक प्रभु है जो एक तरफ श्रोत्र को शब्द सुनने के लिए प्रेरित करता है-दूसरी ओर आँखों को प्रेरित करता है।

तात्पर्य्य यही है कि जो मन, प्राण, वाक्, चक्षु, श्रोत्रादि इन्द्रियों को प्रेरित कर तत्तत् कार्यों में प्रवृत्त करवाता है-सबका अधिष्ठाता है-बस, वही प्रज्ञानात्मा परपर्य्यायक जीवात्मा है—

"केनेषितं पतति प्रेषितं मनः केन प्राणः प्रथमः प्रैति युक्तः।
केनेषितां वाचमिमां वदन्ति चक्षुः श्रोत्रं क उ देवो युनक्ति" ॥१॥[2]

१-छान्दोग्योप० ६।६।५। २-केनोप० १।१।१।

पूर्व श्रुति से यह सिद्ध होता है कि मन-प्राण-वागादि इन्द्रियों को प्रेरित करने वाला–उनसे काम लेने वाला यह प्रज्ञानात्मा है। परन्तु अब उत्तर श्रुति इस बात को भी काटती है। वह बतलाती है कि वस्तुतः आँख, कान, नाक, प्राणादि कोई चीज ही नहीं हैं। यह तो केवल मार्गमात्र है। वही प्रज्ञानात्मा जिसे कि हम प्रकृत में प्रज्ञानमन किंवा सर्वेन्द्रियमन किंवा अनिन्द्रिय-मन कहेंगे, वही इन भिन्न-भिन्न रास्तों में से निकलकर आँख, नाक, कान इत्यादि भिन्न-भिन्न स्वरूपों में परिणत हो जाता है। एक घड़े में १० छिद्र करो। दसों में से ९ के तो भिन्न-भिन्न वर्ण के काच लगा दो एवं एक में जाली लगा दो। अब उसके बीच में एक दीपक रख दो। बस उन छिद्रों में से जो रश्मिएँ निकलेंगी–वे उसी आकार में परिणत हो निकलेंगी–जैसा कि आकार उन द्वारस्थित काचों का होगा। दीपरश्मिएँ सर्वथा शुक्ल है, परन्तु द्वारभेद से उन्हें नाना स्वरूपों में परिणत हो जाना पड़ता है। बस, इसी प्रकार से एक ही प्रज्ञान द्वारभेद से–आयतनभेद से ११ स्वरूपो में परिणत हो जाता है। एक स्वच्छ काच है–उसमें सबका प्रतिबिम्ब पड़ता है, परन्तु अपना ही प्रतिबिम्ब तो उसमें नहीं पड़ता। क्या दर्पण-रश्मि दर्पण पर पड़ेगी–कदापि नहीं। बस, इसी प्रकार वाक्-प्राण-चक्षु-श्रोत्रादि तो उसकी रश्मिएँ हैं। उसकी रश्मिएँ ही तो इन्द्रियस्वरूप में परिणत रहती हैं। जो रश्मि छिद्रों में होकर बाहर जा रही है–उसका रुख प्रतिदिक् में हो ही कैसे सकता है? प्रज्ञानरश्मि अपने आगे (चौतरफ) रखे हुए छिद्रों में से (आँख-नाक-कान वगैरह के छिद्रों में से) बाहर जा रही हैं। भला, वे वापस कैसे लौट सकती हैं? यदि वे वापस लौटती तो जरूर उनसे (प्राण-वाक्-चक्षु-श्रोत्र से) उसका प्रत्यक्षादि होता। इसी अभिप्राय से श्रुति कहती है—

"पराञ्चि खानि व्यतृणत्स्वयंभूस्तस्मात्पराङ् पश्यति नान्तरात्मन्।
कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मानमैक्षदावृत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन्"।।[1]

प्रकृत में हमें यही बतलाना है कि श्रोत्र का श्रोत्रत्व भी वही है–मन का मनस्त्व भी वही है, वाक् का वाक्पना भी उसी से है। प्राण का प्राणत्व भी उसी से है एवं चक्षु का चक्षुपना भी उसी से है। अर्थात् वही प्रज्ञानात्मा इन छिद्रों से बाहर निकलता हुआ आँख-कान-नाक-श्रोत्र नामों से कहलाने लगता है। एक ही रश्मिएँ आयतनभेद से नाना स्वरूपों में परिणत हो जाती हैं। वही प्रज्ञान सब कुछ है। श्रोत्रादि इन्द्रियों में से श्रोत्रत्वादि का गर्व है–वह असल में प्रज्ञान की महिमा है। वही सबका 'त्व' है। जहाँ वह हटा कि सबका 'त्व' निकला। बस, जो मनुष्य–जो धीर विद्वान् उस प्रज्ञान को उन इन्द्रिय विवर्त्तों से छाँट लेते हैं–नितार लेते हैं–वे धीर मनुष्य इस लोक को छोडने पर मुक्ति को प्राप्त होते हैं। अर्थात् इन्द्रियसम्बन्ध टूट जाने से अपरामुक्ति हो जाता है। जिस मुक्ति में स्थूल एवं सूक्ष्म शरीर नष्ट हो जाते हैं एवं कारणशरीर नष्ट हो जाता है–वह अपरामुक्ति कहलाती है। तो बस, सम्पूर्ण कथन का तात्पर्य्य यही हुआ कि वस्तुतः वह प्रज्ञान ही सारी इन्द्रियों का इन्द्रयत्व है। प्राणादि व्यापार स्वरूप में प्रज्ञान ही परिणत रहता है।

१–कठोप० २।१।१।

वही द्वारभेद से नानास्वरूपों में परिणत हो जाता है ।

"श्रोत्रस्य श्रोत्रं मनसो मनो यद् वाचो ह वाचं स उ प्राणस्य प्राणः । चक्षुषश्चक्षुरतिमुच्य धीराः प्रेत्यास्माल्लोकादमृता भवन्ति" ॥२॥[1]

हमने बतला दिया है कि प्रज्ञान रश्मिएँ चूँकि बाहर की तरफ जाती हुई वाक् प्राणादि स्वरूप में परिणत होती हैं । चूँकि उनका रुख बाहर की ओर है, अतः वे प्रज्ञान के ऊपर वापस लौटकर नहीं आतीं । बस, इसी अभिप्राय से कहते हैं—

न उस प्रज्ञान पर चक्षु ही जा सकते हैं । न वाक् जा सकती है- न मन जा सकता है । न उसे पहचान सकते हैं । हम नहीं जानते हैं कि किस प्रकार से शिष्य के लिए इसके स्वरूप को बतलाया जाए अर्थात् हम ब्रह्म का 'ऐसा' स्वरूप है-यह कथमपि नहीं बतला सकते ।

प्रकृत में मनः-विद्मः-विजानीमः-ये तीन पद दिए गए हैं । इसका तात्पर्य्य यही है हमारे शरीर में आत्मा कई हैं । उन्हीं में से एक का नाम प्रज्ञानात्मा है-जिसका कि प्रकृत में जिक्र हो रहा है दूसरा विज्ञानात्मा है-जो कि प्रज्ञान से बद्ध रहता है एवं तीसरा यह मन है जो कि सुख-दुःख का अनुभव करता है । प्रज्ञान से मन-प्राणादि का स्वरूप बना है-यह बतलाया गया है । चूँकि वही श्रोत्र-वाक्-प्राणादिस्वरूप में परिणत हुआ है, अतः उन्हीं से उसको कैसे देखा जाए ? वह स्वयं विज्ञाता है-द्रष्टा है-श्रोता है-मनन करने वाला है-उसे किससे देखा जाय ? किससे सुना जाय ? किससे मनन किया जाय ? बात सच है । वाक् प्राण सबका रुख बाहर की ओर है-सब कुछ वही प्रज्ञान है-भला, फिर कौन किसको देखे, कौन किसको सुने ? मन चूँकि मनन नहीं कर सकता, इसलिए तो **'न मनः'** कहा गया है । एवं प्रज्ञान प्रज्ञान को क्या पहचानेगा-इसलिए **'विद्मः'** कहा गया है एवं विज्ञान भी बाहर की वस्तुओं को प्रकाशित करता है, अतः **'न विजानीमः'** कहा गया है । जिस प्रकार विज्ञान विषय का प्रत्यक्ष करवा देता है, तद्वत् प्रज्ञान का तो प्रत्यक्ष नहीं करवा सकता । कदाचित् कोई पूर्वपक्ष करे कि हम तो प्रज्ञान, विज्ञान सबको जानते हैं । नहीं तो उसका पता ही कैसे लगता कि यह प्रज्ञान है-यह विज्ञान है-श्रुति उसका उत्तर देती है कि अरे ! तुम भ्रम में हो-'मैं प्रज्ञान को जानता हूँ'-यह तो तुम्हारा शाब्द ज्ञान है । आत्मदर्शन में तो **'अहं जानामि'**-यह वृत्ति ही नहीं रहती । सुनने के बाद मनन किया जाता है-मनन के बाद निदिध्यासन किया जाता है-बाद में द्रष्टव्यः होता है । यदि शब्दज्ञान ज्ञान होता तो फिर **'ब्रह्मं वेदं सर्वम्'** कहने से मोक्ष हो जाती । वह शब्द ज्ञान फर्जी ज्ञान है-वस्तु शून्य है । परन्तु चूँकि रात-दिन वह व्यवहार में आता रहता है, अतएव वह फर्जी ज्ञान भी प्रत्यक्षवत् सच्चा सा ही मालूम होने लगता है । वस्तुतः वह झूठा ज्ञान है । इसी अभिप्राय से भगवान् पतञ्जलि कहते हैं—

१-केनोप० १।२ ।

"शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः" ।[1]

जो असली ज्ञान है-वह अननुभवात्मक है **'अहं जानामि'** जिस दिन इस वृत्ति का नाश हो जाएगा बस, उसी दिन आत्मज्ञान हुआ समझो । तो बस, चूंकि उसको स्वरूप से कुछ भी नहीं जाना इसलिए तो श्रुति कहती है-**'अन्यदेव तद्-विदितात्'** । अर्थात् जिसको तुम **'इदं ब्रह्म'**-कहकर जानने का दम भरते हो-वह तो तुम्हारा शाब्द ज्ञानमात्र है । क्या वह शुद्ध आत्मज्ञान है-हर्गिज नहीं । परन्तु साथ ही में कुछ नहीं जानने हैं-यह बात भी नहीं है-इसलिए श्रुति शाब्द ज्ञान को लक्ष्य में रखकर कह रही है कि-**"अन्यदेव अविदितादधि'** । अर्थात् अविदित से भी अन्य ही है । अर्थात् विदित से अन्य है-इससे **'अविदित'** है-यह बात प्राप्त हुई थी, परन्तु चूंकि शाब्द ज्ञान तो उसका है-अतः अविदित' से भी वह अलग है-यह कहा गया है । तात्पर्य्य यही है कि शाब्द ज्ञान से, इन्द्रियों से उस आत्मा का कथमपि ज्ञान नहीं हो सकता । लाख उपदेश करने पर भी आत्मा का ज्ञान नहीं हो सकता । क्योंकि उसका स्वरूप है-ज्ञानस्वरूप एवं विषयरहित । हम विना विषय के कुछ बोल ही नहीं सकते हैं । इसी अभिप्राय से श्रुति कहती है—

"नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन ।
यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैष आत्मा विवृणुते तनूं स्वाम्" ।।[2]

श्रुति कहती है-आत्मज्ञान प्रवचन से नहीं होता । जिसका यह वरण करना चाहता-उसको अपना स्वरूप वह खुद ब खुद दिखला देता है । मनन से निदिध्यासन से अपने आप उजाला हो जाता है । पाश्चात्त्य विद्वान् इसी 'अज्ञेयता' हेतु को बतलाकर आत्मविषयक शास्त्रानुचिन्तन को व्यर्थ बतलाते हैं-उनका कहना है कि वह अज्ञेय है तो फिर उसके लिए माथापच्ची करना ही व्यर्थ है । परन्तु हमारे खयाल से उनका यह कहना नितान्त मूर्खतापूर्ण है । शाब्दज्ञान के लिए उस मार्ग को दिखलाने के लिए अवश्य ही प्रवचन की आवश्यकता है । यदि प्रवचन द्वारा मार्ग न दिखलाया जाएगा तो उसे और भी अन्धेरे कुए में ढकेला जाएगा । शाब्दज्ञान ही उस आत्मतत्त्व का मार्ग है । इसीलिए प्रवचन की नितान्त आवश्यकता है । तात्पर्य्य प्रकृत में यही है कि इन्द्रियों से प्रज्ञान का ज्ञान नहीं हो सकता-

"न तत्र चक्षुर्गच्छति, न वाग्गच्छति नो मनो न विद्मो न विजानीमो यथैतदनुशिष्याद्-अन्यदेव तद् विदितादथो अविदितादधि" ।।३।।[3]

अपि च-जो वाक् से नहीं कहा जाता है-अपि तु, वाक् जिससे कहती है-अर्थात् जो वाक् को कहलाने की शक्ति देता है एवं जो मन से मनन नहीं किया जाता है-अपि तु, जिससे मन मनन करता है । जो चक्षु से नहीं देखता है अपि तु, जिसकी शक्ति से चक्षु देखते हैं । जो कान से नहीं सुनता

१-पातञ्जलयोगसूत्र १।९ । २-कठोप० १।२।२३ ।
३-केनोप०१।३ ।

है–अपि तु, कान जिससे सुनने का सामर्थ्य प्राप्त करते हैं एवं जो प्राण से प्राणन व्यापार नहीं करता है–अपि तु, जिससे प्राण अपना प्राणन व्यापार करते हैं–हे शिष्य ! तुम उसे ही ब्रह्म समझो, न कि जिसकी तुम उपासना कर रहे हो उसे । अर्थात् वह तो सर्वथा अनुपास्य ही है । भला, उसकी कभी उपासना हो सकती है–हर्गिज नहीं ।

"यद् वाचाऽनभ्युदितं येन वागभ्युद्यते । यन्मनसा न मनुते येनाहुर्मनो-मतम् । यच्चक्षुषा न पश्यति येन चक्षूंषि पश्यति । यच्छ्रोत्रेण न शृणोति येन श्रोत्रमिदं श्रुतम् । यत् प्राणेन न प्राणिति येन प्राणः प्रणीयते । तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते" ।।४।।[1]

तो पूर्वोक्त श्रुतियों से यह सिद्ध हो जाता है कि सारी इन्द्रियों में अनुस्यूत सारी इन्द्रियों को स्व-स्व कार्य्य में प्रवृत्त कराने वाला अतीन्द्रिय जो एक पदार्थ है–बस, वही जीवात्मा है–जिसे कि हम प्रज्ञानात्मा कहेंगे । जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"एतेन सर्वेन्द्रियेष्वनुस्यूतः सर्वेन्द्रियप्रवर्त्तकोऽतीन्द्रियः कश्चिदर्थो जीवात्मेति सिद्धम्" ।।२।।

(३)–पूर्व प्रकरण में सिद्ध किया गया है कि सर्वेन्द्रियों में अनुस्यूत सर्वेन्द्रिय प्रवर्त्तक अतीन्द्रिय जो कोई पदार्थ है–वही हमारा आत्मा है एवं उसे ही प्रज्ञानात्मा कहते हैं । बस, इसी जीवात्मा के के विषय में छान्दोग्योपनिषत् में भगवान् प्रजापति कहते हैं–जिस समय हम किसी पर अधिक देर तक दृष्टिपात करते हैं तो हमारी आँखों में पानी आ जाता है अब यहाँ सवाल होता है कि इस पानी के आने का क्या कारण है ? चक्षु छिद्र तो जड है–उसमें तो कोई क्रिया है ही नहीं, फिर थकान किसे हुई ? चक्षु से अतिरिक्त वह कौनसा तत्त्व है–जिसे कि थकान हुई ? बस, वह जो थकान का अनुभव करने वाला चक्षु से अतिरिक्त चक्षु में होकर बाहर निकलने वाला तत्त्व है–वही जीवात्मा है (प्रज्ञानात्मा है) । उसे ही चाक्षुषपुरुष कहते हैं । दर्शन करने के लिए चक्षु है–न कि दर्शन करने वाला चक्षु है । चक्षु तो उस द्रष्टा चाक्षुषपुरुष के विषय देखने का द्वार है ।

जहाँ कनीनिका तारोपलक्षित एक आकाश है–चक्षुच्छिद्र है–उसमें यह चाक्षुषपुरुष बैठा रहता है । उस चाक्षुषपुरुष को देखने के लिए अर्थात् रूपोपलब्धि के लिए चक्षु करण है–न कि वह स्वयं रूप प्रत्यक्ष करने वाला है—

"अथ यत्रैतदाकाशमनुविषण्णं चक्षुः स चाक्षुषः पुरुषः । दर्शनाय (रूपोपलब्धये) चक्षुः" ।।१।।[2]

१–केनोप० १।४-८ ।   २–छान्दोग्योप० ८।१२।४ ।

एवमेव इस शरीर में 'मैं सुगन्ध का ग्रहण करूँ' एवं दुर्गन्ध का ग्रहण करूँ-यह इच्छा करने वाला एवं गन्ध-सुगन्ध का अनुभव करने वाला जो एक तत्त्व है-वही आत्मा है। घ्राणेन्द्रिय तो गन्ध ग्रहण करवाने का साधनमात्र है। वस्तुतः गन्ध का अनुभव तो घ्राणेन्द्रिय में होकर आने वाला वह आत्मा ही करता है—

"अथ यो वेद-इदं जिघ्राणीति स आत्मा। गन्धाय घ्राणम्" ॥२॥[1]

एवमेव जो 'मैं यह बोलूंगा एवं बोलता हूँ'-यह इच्छा करता है एवं जो ऐसी इच्छा कर बोलता है-वही आत्मा है। बोलने की क्रियासिद्धि के लिए वागिन्द्रिय करण है-साधन है-न कि वह स्वयं बोलती है। बोलना उसी शक्ति का काम है जो वागिन्द्रिय से सर्वथा अलग है एवं उसी वाग् द्वार में होकर बोलती है —

"अथ यो वेद-इदमभिव्याहराणीति स आत्मा। अभिव्याहाराय वाक्" ॥३॥[2]

अपि च-जो 'मैं इस वाणी को-इस शब्द को सुनूं'-यह इच्छा करता है एवं जो श्रवण को पहचानता है, अर्थात् शब्दानुभव करता है-वही हमारा आत्मा है। श्रोत्रेन्द्रिय तो आत्मा के शब्द सुनने का द्वार है-न कि वह स्वयं आत्मा है—

"अथ यो वेद-इदं शृण्वानीति स आत्मा। श्रवणाय श्रोत्रम्" ॥४॥[3]

तात्पर्य्य कहने का यही है-इस शरीर में जिस किसी भी, इन्द्रिय से जिस किसी भी विषय का अनुभव होता है प्रत्यक्ष होता है-वह असल में आत्मा को ही होता है। इन्द्रिएँ द्वारभूत हैं। उनमें हो कर प्रज्ञानात्मा निकला करता है उसी से रूपादि का अनुभव होता है। रंग-बिरंगें १० तरह के कागजों से ढके हुए जो एक घड़े में १० छिद्र हैं-उस घट में रखा हुआ जो दीपक है-वह अपने स्वरूप से एक ही प्रकार है, परन्तु छिद्रवर्णभेदात् एक ही प्रकाश नाना स्वरूपों में परिणत हो बाहर निकलता है-बस, ठीक इसी प्रकार घटरूप देह में सर्वत्र व्यापक प्रज्ञानात्मा भिन्न-भिन्न प्रकार के इन्द्रिय छिद्रों में होकर भिन्न-भिन्न स्वरूपों में परिणत हो जाता है। शरीर में प्रज्ञानात्मा ऋतरूप से रहता है एवं विज्ञान सत्यरूप से रहता है। जिस प्रकार लोटे में पानी रहता है, गीली धोती में पानी रहता है-बस, ठीक उसी प्रकार प्रज्ञान शरीर में रहता है। जैसे लोटे के पानी में एवं धोती के पानी में कोई केन्द्र नहीं है, तद्वत् इस प्रज्ञान का भी कोई केन्द्र नहीं है। **'आलोमभ्य आनखाग्रेभ्यः'**-ऋतरूप से

१-छान्दोग्योप० ८।१२।४। २-छान्दोग्योप० ८।१२।४।
३-छान्दोग्योप० ८।१२।४।

सर्वाङ्ग शरीर में व्याप्त है। प्रज्ञा को ही प्राण कहते हैं। यह प्राण सोम्य है। प्राण कुल ४ ही प्रकार के होते हैं—

१–परोरजा————स्वयम्भू का प्राण

२–आग्नेय————सौर प्राण (अग्नि-वायु-आदित्यात्मक)

३–सौम्य }
४–आप्य } →पारमेष्ठ्य प्राण

पूर्वोक्त चारों प्राणों में से जो आग्नेय प्राण है–जो कि अग्नि-वायु-आदित्यात्मक है। जो आग्नेय भाग है–उससे वैश्वानर आत्मा बनता है। वायुभाग से तैजस आत्मा बनता है एवं आदित्य (इन्द्र) प्राज्ञ आत्मा बनता है। सोमसंसृष्ट जो इन्द्र है–वही प्रज्ञान है एवं साक्षात् जो चेतनानुगृहीत सौर प्राण आता है–वही विज्ञान है। जो इन्द्रप्राण-सहित चेतनानुगृहीत ब्रह्मणस्पति का सोमप्राण है–जो कि मन (सर्वेन्द्रिय) कहलाता है–वही प्रज्ञानात्मा है–जिसका कि प्रकृत में विवेचन चल रहा है। हमारा शरीर अग्नि-वायु-इन्द्र और दो सोम–इन पाँचों से स्थित रहता है। अग्नि से वागिन्द्रिय बनती है, वायु से घ्राणेन्द्रिय बनती है–आदित्य से (सूर्य्य से) चक्षुरिन्द्रिय बनती है–दोनों सोमों से श्रोत्र और मन बनता है–यह इन्द्रिय मन समझना चाहिए। बस, इन्हीं पाँचों को पाँच देवता कहा करते हैं। पूर्वोक्त प्रज्ञानात्मा इन पाँचों में अनुस्यूत रहता है। इन पाँचों से अलग कभी प्रज्ञान का स्वरूप नहीं रहता है। प्रज्ञान का जब भी कभी प्रत्यक्ष होता है–इन देवताओं के स्वरूप में ही होता है। इन पाँचों देवताओं के आधिकारिक नाम और कर्म्म-नाम–ये हैं–वाक्, प्राण, चक्षु, श्रोत्र, मन (कर्म्मनाम)–अग्नि, वायु, आदित्य, भास्वरसोम, दिक्सोम (आधिकारिक नाम)–अग्नि, वायु आदि भूतों के अन्तर्गत जो एक प्राण है–वही इन्द्रिएँ हैं। एक ही प्रज्ञान का भेद करवाने वाली भूतस्थ यही पाँचों इन्द्रिएँ हैं।

इन पाँचों इन्द्रियों में से वाक्-प्राण और मन–ये तीन इन्द्रिएँ उभयात्मक हैं। अर्थात् इनसे ज्ञान भी होता है एवं ये कर्म्म भी करती हैं। मन भी उभयात्मक है, प्राण भी उभयात्मक है एवं वाक् भी उभयात्मिका है।

सुख-दुःख सहन करना एवं संकल्पविकल्पात्मक कर्म्म करना ये दो काम मन के हैं, सूंघना और श्वसात्मिका क्रिया करना–ये दो काम प्राण के हैं, मधुरादि रस का अनुभव करना एवं बोलना–ये दो काम वाक् के हैं। इस प्रकार से वाक्-प्राण ओर मन तीन इन्द्रिएँ तो उभयात्मक हैं एवं चक्षु और श्रोत्र ये दो इन्द्रिएँ केवल ज्ञानेन्द्रिएँ हैं। सारी इन्द्रिएँ इन्हीं पाँचों के अन्तर्गत हैं। वैदिक मतानुसार इन्द्रिएँ कुल पाँच ही हैं–वेद का सिद्धान्त है कि ज्ञान विना कर्म्म के नहीं रहता एवं कर्म्म विना ज्ञान के नहीं रहता। ज्ञान-क्रिया दोनों अविनाभूत हैं। ज्ञानेन्द्रिएँ ही कर्मेन्द्रिएँ हैं–इसी अभिप्राय को लेकर श्रुति कहती है—

"तदिदं मनः सृष्टमाविरबुभूषत्" ।
"तन्मनो वाचमसृजत" ।
"सा वाक्प्राणमसृजत" ।
"स प्राणश्चक्षुरसृजत" ।
"तच्चक्षुः श्रोत्रमसृजत" ।
"तच्छ्रोत्रं कर्मासृजत" ।
"तत्कर्माग्निमसृजत" ।।[1]

कर्मेन्द्रिएँ और ज्ञानेन्द्रिएँ एक ही हैं-अथवा भिन्न ? इस विषय का विशद विवेचन करना अप्राकृत होगा, अतः इसे यहीं छोड पुनः प्रकृत का अनुसरण करते हैं । हम बतला रहे थे कि सारी इन्द्रियों का अनुभव असल में प्रज्ञानात्मा का अनुभव है । प्रज्ञान ही रूपादि का अनुभव करने वाला है । इन्द्रियाँ तो द्वारभूत हैं-रूपादि प्रत्यक्ष में कारणभूत हैं । जिस प्रकार चक्षु, श्रोत्र, घ्राण और वाक् जैसे द्वार हैं-तथैव मन (इन्द्रिय) भी द्वारभूत ही है । मन का जो मननात्मक व्यापार है-वह भी असल में प्रज्ञान का ही व्यापार है । मन तो प्रज्ञान के निकलने के लिए द्वारभूत है ।

"जो शरीर में मैं ही मनन करता हूँ, सुख-दुःख का अनुभव करता हूँ संकल्पविकल्प करता हूँ"-यह इच्छा कर इन सब बातों को जानता है-अर्थात् अनुभव करता है-वस्तुतः वह आत्मा है, न कि मन । मनन-व्यापार करना संकल्पविकल्प करना मन का धर्म्म नहीं है, अपि तु, आत्मा (प्रज्ञानात्मा) का है । मन तो मनन करने का द्वार है-जिस द्वार में से निकलकर तद्रूप में परिणत होकर आत्मा मनन किया करता है । मन इस आत्मा का असाधारण चक्षु है । पूर्वोक्त इन्द्रिएँ वर्त्तमानकालिक वस्तु का ही प्रत्यक्ष करवाती हैं-परन्तु मन भूत-भविष्यत्-वर्त्तमान तीनों कालों की वस्तुओं का अनुभव करवाता है-बस, यही इस मन का दैवत्व है । अतएव मन को दैव चक्षु कहा गया है इसी अभिप्राय से श्रुति कहती है—

"अथ यो वेद-इदं मन्वानीति स आत्मा । मनोऽस्य दैवं चक्षुः"[2] ।।५।।

वह आत्मा इसी दैव-चक्षु मन से कामों को देखता हुआ रमण करता है । अर्थात् मन के द्वारा यह प्रज्ञानात्मा विषयों से संसृष्ट हो उनमें रमण करता रहता है । बस, इसी मन द्वारा रमण करने वाले -आत्मा का विद्वान् लोग (देवता) उपासना करते हैं । अर्थात् विद्वान् इन्द्रियों को आत्मा नहीं मानते-अपि, तु इन्द्रियों में अतिरिक्त जो एक सर्वेन्द्रियानुस्यूत तत्त्व है-जो कि रूपादि का प्रत्यक्ष करता है-वही वस्तुतः आत्मा है--

१-शत० ब्रा० १०।५।३। ३ से ८ एवं १० ।

२-छान्दोग्योप० ८।१२।४ ।

"स वा एष एतेन दैवेन चक्षुषा मनसैतान् कामान् पश्यन् रमते । तं वा एतं देवाः (विद्वांसः)-आत्मानमुपासते" ।।६।।[1]

इस प्रकार से पूर्वोक्त श्रुतियों से सिद्ध होता है-कि सर्वेन्द्रिय में अनुस्यूत सर्वेन्द्रियाभिमानी सर्वेन्द्रियोपलब्ध विषयाभिन्न जो एक तत्त्व है-वही जीवात्मा है । तात्पर्य्य यही है कि वाक्-प्राण-चक्षु-श्रोत्र-मन इन इन्द्रियों से प्राप्त विषय का अनुभव करने वाला, इन्द्रियों के इन्द्रियत्व को कायम रखने वाला एवं सारी इन्द्रियों में व्याप्त जो एक तत्त्व है-वही जीवात्मा है-जिसे कि हम प्रज्ञानात्मा कहेंगे । जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"इत्थं चायं सर्वेन्द्रियेष्वनुस्यूतः सर्वेन्द्रियाभिमानी सर्वेन्द्रियोपलब्धविषयाभिन्नः कश्चिदर्थो जीवात्मेति सिद्धम्" ।।३।।

(४) इसी आत्मा का स्वरूप बतलाती हुई बृहदारण्यक श्रुति भी कहती है-वह आत्मा इस शरीर में प्रविष्ट होकर **'आलोमभ्य आनखाग्रेभ्यः'** व्याप्त रहता है । किस प्रकार से वह शरीर में रहता है-यह दृष्टान्त द्वारा बतलाते हैं—

जिस प्रकार छुरा अपने क्षुरधान में रहता है अर्थात् तलवार जैसे म्यान में रहती है एवं विश्वंभर नाम की चिडिया जैसे अपने घोसले में रहती है-बस, इसी प्रकार शरीर स्वरूप म्यान में किं वा घुसाले में नख के अग्रभागों को और रोमावली को छोडकर यह प्रज्ञानात्मा इस शरीर में रहता है । वह प्रज्ञानात्मा शरीर में आकर अग्नि-वायु-इन्द्र, दोनों सोम अर्थात् वाक्-प्राण, चक्षुः, श्रोत्र, मन इनमें बैठ गया है । अर्थात् तद्रूप में परिणत हो गया है । यदि इन इन्द्रियों से अलग उसे देखने की कोशिश की जाएगी तो वह व्यर्थ होगी । उसको इन पाँचों से अलग स्वस्वरूप से देख ही नहीं सकते हैं । 'तं न पश्यन्ति' । अपि च-जब देखेंगे तब वह 'अकृत्स्न' ही मिलेगा । अर्थात् चूंकि वह पाँचों में बँटा हुआ है । एवं पाँचों का एककालावच्छेदेन अनुभव होता नहीं, अतएव तदाश्रित प्रज्ञान का भी कृत्स्नतया प्रत्यक्ष हो ही नहीं सकता ।

जिस समय यह प्रज्ञान प्राणव्यापार करने लगता है तब इसे ही प्राण कहने लगते हैं एवं बोलता हुआ यही वाक् कहलाने लगता है एवं जब यह देखने लगता है तो चक्षु कहलाने लगता है, सुनता हुआ श्रोत्र कहलाने लगता है एवं मनन करता हुआ मन कहलाने लगता है । तात्पर्य्य यही है कि असल में इन्द्रियों का इन्द्रियपना इसी प्रज्ञानात्मा पर अवलम्बित है । प्राण, वाक्, मन आदि का स्वरूप इसी से बनता है । इन्द्रिएँ केवल एक ही प्रज्ञान का भेद करवाने वाली हैं । प्रज्ञान के निकलने के लिए द्वार हैं । वाक्, प्राण, चक्षु, श्रोत्र-ये इस प्रज्ञानात्मा के कर्म्मनाम समझने चाहिए । अर्थात् कर्म्म करता हुआ कर्म्मस्वरूप में परिणत होता हुआ प्रज्ञान वाक्प्राणादि नाम से व्यवहृत होता है । श्रुति कहती है

१-छान्दोग्योप० ८।१२।५-६ ।

कि जो इन पाँचों में से एक एक की उपासना करता है अर्थात् प्रत्येक को आत्मा समझता है मेरे ख़याल से उसने आत्मा को जरा भी नहीं पहचाना। इन पाँचों में एक एक स्वरूप से यह प्रज्ञानात्मा अकृत्स्न (अधूरा) ही रहता है, अतः प्राण, चक्षु, श्रोत्र इनकी किसी की उपासना न कर तदनुस्यूत उस सर्वेन्द्रिय व्यापक आत्मा की ही उपासना करनी चाहिए अर्थात् प्राण, चक्षु, श्रोत्र को आत्मा न समझ तदतिरिक्त सर्वानुस्यूत जो एक व्यापक तत्त्व (शरीर में) है–उसे ही आत्मा समझना चाहिए। इसी आत्मा में–इसी प्रज्ञानात्मा में प्राण, चक्षु, श्रोत्रादि सारे के सारे एक स्वरूप हो जाते हैं। अर्थात् प्रज्ञानात्मा को पहचान लेने पर द्वैत बुद्धि हट जाती है। प्रज्ञान के स्वरूप को पहचान लेने पर मालूम हो जाता है कि वाक्, प्राण, चक्षु, श्रोत्र, मन-ये पाँचों प्रज्ञान ही हैं। द्वारभेद से एक ही प्रज्ञान पाँच नामों में परिणत हो गया है। इस सारे प्रपञ्चजात का यह आत्मा ही प्रापणीय है। अर्थात् जगत् में ग्राह्य तत्त्व केवल आत्मा ही है। इसी आत्मा से इस सारे जगत्-प्रपञ्च को जान लिया जाता है। अर्थात् आत्मा को पहचान लेने पर सारा विश्व पहचान लिया जाता है, अतः इस आत्मतत्त्व को ही पहचानने की एवं जानने की कोशिश करनी चाहिए—

"स एष इह प्रविष्ट आलोमभ्य आनखाग्रेभ्यो यथा क्षुरः क्षुरधानेऽवहितः स्याद् विश्वंभरो वा विश्वंभरकुलाये। तं न पश्यन्ति (स्वस्वरूपेणेति शेषः)। अकृत्स्नो हि सः। प्राणन्नेव प्राणो नाम भवति। वदन् वाक्। पश्यंश्चक्षुः। शृण्वन् श्रोत्रम्। मन्वानो मनस्तान्यस्यैतानि कर्मनामान्येव। स योऽत एकैकमुपास्ते न स वेद। अकृत्स्नो ह्येषोऽत (एषां पञ्चानां) एकैकेन भवति। आत्मेत्येवोपासीत। अत्र ह्येते सर्व एकं भवन्ति। तदेतत् पदनीयम् (प्रापणीयम्) अस्य सर्वस्य, यदयमात्मा। अनेन ह्येतत् सर्वं वेद" ॥[१]

अपि च–इसी प्रज्ञानात्मा का स्वरूप बृहदारण्यक श्रुति दूसरे प्रकार से भी बतलाती है—

नमक की डली को यदि पानी में डाल दिया जाता है तो वह उसमें जाकर पिघल जाती है एवं एक स्वरूप हो जाती है। जब नमक की डली पानी में जाकर घुल जाती है तो इसके बाद कैसा भी बुद्धिमान् मनुष्य उस नमक की डली को पानी में से वापस निकालने में समर्थ नहीं हो सकता। कारण इसका यही है कि जहाँ जहाँ से पानी के जिस जिस स्थान से उदक को लेकर चखेगा–वहीं वहीं से लवण का ही स्वाद आवेगा। नमक की डली का स्वरूप कथमपि वापस नहीं आ सकता।

पूर्वोक्त श्रुतियों से जीवात्मा का (प्रज्ञानात्मा का) स्वरूप बतलाया गया है–उस सब का खुलासा बतला देते हैं—

---

१ बृहदा० उप० १।४।७।

ब्रह्म के दो स्वरूप माने जाते हैं-भृगु और अङ्गिरा। भृगु का प्रकृत से कोई सम्बन्ध नहीं है, अतः उसके विषय में हम कुछ भी नहीं कहेंगे। केवल अङ्गिरा का स्वरूप बतलाना है। अङ्गिरा ब्रह्म आग्नेय है। यह अङ्गिरा ब्रह्म ऋषि-पितर और देवता-इन तीन स्वरूपों में परिणत रहता है। गन्ध-रस-रूप-स्पर्श-शब्दरहित जो मौलिक प्राण है-बस, वही अङ्गिरा ऋषि कहलाता है। इसी मौलिक ऋषि प्राण के संयोग से पितर अङ्गिरा प्राण की उत्पत्ति होती है एवं पितर अङ्गिरा से देव अङ्गिरा की उत्पत्ति होती है। अर्थात् ऋषिप्राणयोगात् पितर उत्पन्न होता है एवं पितर योगात् देवता उत्पन्न होता है-इसी अभिप्राय से यह कहा जाता है —

"ऋषिभ्यः पितरो जाताः पितृभ्यो देवदानवाः"।[1]

अस्तु, प्रकृत में यही बतलाना है कि अङ्गिरा जब प्राणरूप में रहता है तब तो वह ऋषि कहलाता है एवं जब यह विकृत होता है अर्थात् विजातीय प्राण से संसृष्ट होता है-तो वही प्राण पितर कहलाने लगता है। इसी अभिप्राय से-**'अङ्गिरसो नः पितरः'**। एवं-**'त्वमग्ने प्रथमो अङ्गिरा ऋषिः'**[2]-यह कहा जाता है।

अर्थात् ऋषि अङ्गिरा के पहले विकार का नाम ही अङ्गिरा पितर है। तदनन्तर इस अङ्गिरा पितर के विकार से जो प्राण उत्पन्न होता है-अर्थात् पितर का जो विकार है-उसे ही 'अङ्गिरा' देवता कहते हैं। ऋषि और पितर का नाम तो 'अङ्गिरा' ही रहता है, परन्तु देवता का नाम अङ्गिरा न रहकर 'अग्नि' हो जाता है। यदि इस अग्नि अङ्गिरा का स्वरूप पूछना हो तो इसका एकमात्र उत्तर 'सूर्य्य' है। इस सूर्य्य को ही दूसरे शब्दों में हम 'अङ्गिरा अग्नि' कह सकते हैं। यह सूर्य्य जिसे कि हम अङ्गिरा अग्नि कहेंगे-दो प्रकार का समझना चाहिए-१. सावित्राग्नि, २. गायत्राग्नि। अग्नि का जो हिस्सा सूर्य्य में रहता है-उस अग्नि को सावित्राग्नि कहते हैं एवं सूर्य्य से प्रवर्ग्य बनकर जितना सा अग्नि पृथिवी की चीज बन जाता है-उस अग्नि को गायत्राग्नि कहते हैं। एक ही अङ्गिराग्नि स्थान भेद से दो स्वरूपों में परिणत हो जाता है। बस, यह जो गायत्राग्नि है-वह भी तीन प्रकार का हो जाता है। १-आहुत्याग्नि, २-चित्याग्नि, ३-चितेनिधेय अग्नि। शरीरसम्बन्धेन हम इन तीनों का स्वरूप बतलाएंगे-क्योंकि हमें जीवात्मा का ही स्वरूप बतलाना है। सूर्य्य से (अङ्गिराग्नि से) ही हमारा आत्मा बनता है-जैसाकि श्रुति कहती है—

"सूर्य्य आत्मा जगतस्तस्थुषश्च"।[3]

तो जो सूर्य्याग्नि हमारे पास आता है-वह सावित्राग्नि न कहलाकर गायत्राग्नि कहलाता है। हमने बतलाया था कि गायत्राग्नि आहुत्य, चित्य, चितेनिधेय भेद से तीन प्रकार का है। जितना सा अग्नि आत्मा बन जाता है-वह तो आहुत्याग्नि कहलाता है। आहरण कर आत्मसात् किया हुआ अग्नि

१. मनुस्मृति ३।२०१। २ ऋग्वेद मं. १।३१।१। ३ ऋग्वेद मं. १।११५।१।

आहूत्याग्नि कहलाता है। ऋषि-प्राण भिन्न-भिन्न प्रकार के होते हैं। उनमें से सप्तर्षि प्राण ही सृष्टि में युक्त होता है। उस सप्तर्षि-प्राण के ३ विभाग होते हैं–४ प्राण आत्मा कहलाते हैं, २ प्राण पक्ष कहलाते हैं एवं एक प्राण पुच्छ प्रतिष्ठा कहलाता है—

"चत्वारः आत्मा, द्वौ पक्षौ एकं पुच्छं प्रतिष्ठा" ।।[1]

इन सात प्राणों के आधार पर ही वह आहूत्याग्नि रहता है। अग्नि का स्वभाव है–खुराक खाना। वह सदा कुछ न कुछ खाना चाहता है। बस, उस खाने की इच्छा से और तो कुछ उस समय रहता नहीं है–रहता है केवल आहूत्याग्नि, अतः उस केन्द्र से बाहर निकलते हुए अग्नि को केन्द्रस्थित प्रजापति बाहर नहीं जाने देता है–अपि तु, अपने में आहुत कर लेता है। तात्पर्य्य यही है कि जो आहूत्याग्नि है–वह केन्द्र से बाहर की ओर निकलना चाहता है, परन्तु प्रजापति उस बाहर निकलती हुई महिमास्वरूप वाक् (अग्नि) को पकड़ कर अपने में शामिल कर लेता है। अग्नि में सोम डालने से सोम उसी में भुक्त हो जाता है, परन्तु चूंकि अग्नि अग्नि को नहीं खाता, अतएव उस वापस आए हुए उस अग्नि को चित्याग्नि कहते हैं। अर्थात् वह अग्नि जिसको कि प्रजापति ने अपने ऊपर रख लिया है–चिनाव कर लिया है–उसी अग्नि को 'चित्याग्नि' कहते हैं। अस्थिमांसादि का चिनाव ही इस चित्याग्नि का काम है–अर्थात् अस्थि, मांस, ओज, शुक्र, मज्जा इत्यादि का चिनाव चित्य अग्नि का ही चिनाव है। बस, आहूत्याग्नि के आधार पर रहने वाला, अस्थि–मांसादि का स्वरूप बनाने वाला जो अग्नि है–वही चित्याग्नि कहलाता है। यह चित्याग्नि सप्त प्राण के आधार पर रहता है, अतएव उसे सप्तपुरुष पुरुष कहते हैं। इस प्रकार आहूत्याग्नि की खुराक हुआ चित्याग्नि। परन्तु चित्याग्नि भी अग्नि है, अतः वह किसे खाय ? बस, उस चित्य में से एक रसभाग निकलता है–जो कि 'श्रीः' कहलाता है। बस, यही इस चित्याग्नि की खुराक है। तात्पर्य्य यही है कि इस चित्याग्नि में से जो रसभाग निकल जाता है–जो कि एकप्राण जितना है–वह अमृताग्नि कहलाता है। सातों के रस से श्रीः अर्थात् मस्तक बनता है। चूंकि यह रसभाग है–श्रेष्ठभाग है, अतएव यह (माथा) सारे शरीर पर हुकूमत करता है। इसी मस्तक को 'आहवनीय' कहते हैं। चूंकि इसी आहवनीय (मुख) में चित्याग्निरक्षा के लिए आहुति दी जाती है–अर्थात् शरीररक्षार्थ मुँह में आहुति दी जाती है, अतएव इसे आहवनीय कहते हैं। इस आहवनीय द्वारा ही चित्याग्नि की स्थिति रहती है। इस आहवनीय द्वारा शरीर में पार्थिव–आन्तरिक्ष्य और दिव्य-अग्नि –वायु–आदित्य का प्रवेश होता है। पृथिवी का जो गायत्र अग्नि है–वह निबिड–तरल–विरलरूप से २१वें अहर्गण तक जाता है–जिसका कि विशद विवेचन वषट्कारमण्डल में किया गया है। त्रिवृत् तक अग्नि चूंकि घनावस्था में रहता है, अतएव इसे अग्नि कहते हैं एवं पञ्चदशस्तोम तक अग्नि तरलावस्था में रहता है, अतएव इसे अग्नि न कहकर वायु कहते हैं एवं एकविंशस्तोम तक प्राणस्वरूप में रहता है, अतएव इसे आदित्य कहते हैं। आदित्य को इन्द्र भी कहा करते हैं। इस प्रकार से एक ही अग्नि अग्नि, वायु, इन्द्र नाम से कहलाने लगता है। इसमें इतना और विशेष समझना चाहिए–यह अग्नि–वायु–इन्द्र

---

१ शत० ब्रा० ६।१।१।३–६।

अपने अपने लोक के ही अधिष्ठाता हैं, परन्तु स्वलोक में शासन करते हुए परस्पर विरोधाभाव से तीनों तीनों लोक में रहते हैं। अग्नि तीनों लोक में रहता है, वायु भी तीनों लोकों में रहता है एवं इन्द्र-प्राण भी तीनों लोकों में रहता है। अर्थात् अग्नि–वायु–आदित्य बिन्दु–बिन्दु में व्याप्त हैं। बस, आहवनीय द्वारा शरीर में इन तीनों का प्रवेश होता है। जो तीनों लोकों का अग्नि है–उससे तो वैश्वानरात्मा पैदा होता है, तीनों लोकों के वायु से तैजसात्मा बनता है एवं इन्द्र से प्रज्ञानात्मा बनता हैं। अर्थात् शरीर में आहवनीय द्वारा और प्रपद द्वारा तीनों अग्निएँ (अग्नि–वायु–इन्द्र) प्रविष्ट होती हैं। बस, इस वैश्वानर–तैजस–प्राज्ञ की समष्टि को ही जीवात्मा कहते हैं। यही केनोपनिषत् के आत्मस्वरूप का रहस्य है। पूर्वोक्त वैश्वानर-तैजस-प्राज्ञ के निम्नलिखित काम हैं। अस्थि, मांस के स्वरूप की रक्षा करना एवं भुक्त अन्न का परिपाक करना–वैश्वानर अग्नि का काम है–इसी अभिप्राय से भगवान् कहते हैं—

''अहं वैश्वानरो भूत्वा प्राणिनां देहमाश्रितः'' ।।[1]

एवं शरीरयष्टि को इधर-उधर गतिशील बनाना, रक्त का संचार करना तैजसात्मा का काम है तथा भावनात्मक एवं संस्कारात्मक दोनों संस्कारों को अपने ऊपर आधान करना एवं तद्द्वारा वस्तु के नष्ट हो जाने पर भी उसका आन्तर प्रत्यक्ष करवाना एवं वाक्-प्राण-चक्षु-श्रोत्र-मन इन पाँचों देवताओं (३ अग्नि, दो सोम) का संचालन करना इसी प्रज्ञानात्मा का काम है। इस प्रकार से यद्यपि वैश्वानर-तैजस-प्राज्ञ तीनों को मिलाकर के ही जीवात्मा कहलाता है, तथापि चूँकि दिव्यप्राण अर्थात् प्रज्ञानात्मा वैश्वानर और तैजस पर सवार रहता है, अतएव 'जीवात्मा' प्रज्ञानात्मा को ही बतला दिया है।

यदि तीनों को मिलाकर के कहना चाहें तो 'भूतात्मा' कह सकते हैं।

यथा सैन्धवखिल्य उदके प्रास्त उदकमेवानुविलीयते, न हास्योद्ग्रहणायेव स्याद्। यतो यतस्त्वाददीत–लवणमेव। एवं वा अर इदं महद्भूतमनन्तमपारं विज्ञानघन एव। एतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति न प्रेत्य संज्ञाऽस्ति ।। यथा सैन्धवघनोऽनन्तरोऽबाह्यः कृत्स्नो रसघन एव। एवं वा अरेऽयमात्माऽनन्तरोऽबाह्यः कृत्स्नः प्रज्ञानघन एवैतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति न प्रेत्य संज्ञास्ति। अविनाशी वा अरेऽयमात्माऽनुच्छित्तिधर्म्मा ।। यत्र हि द्वैतमिव भवति तदितर इतरं जिघ्रति, पश्यति, शृणोत्यभिवदति, मनुते विजानाति वा। यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्, तत् केन कं जिघ्रेत् पश्येच्छृणुयादभिवदेत् मन्वीत विजानीयात्। येनेदं सर्वं विजानाति तं केन विजानीयाद्,

---

१ गीता १५।१४।

विज्ञातारमरे केन विजानीयात् ।। स एष नेति नेति–आत्मा अगृह्यो नहि गृह्यते, अशीर्य्यो न हि शीर्य्यते, असङ्गो न हि सज्जते, असितो न व्यथते न रिष्यति । एतावदरे खल्वमृतत्वम्"–इति ।। (बृहदा० २।४।१२) (४।५।१३-१५) (शत० १४।५।४।१२ (१४।७।३।१३-१५) ।।

बस, अब तक कहने का सारांश यही हुआ कि वैश्वानर-तैजस मिश्रित सर्वेन्द्रिय में अनुस्यूत सर्वेन्द्रियाभिमानी लोम और नखाग्र को छोडकर सारे शरीर में अभिव्याप्त प्रज्ञानघन विज्ञानघन (सौरतेज मिश्रित) जो शरीरस्थ एक तत्त्व है–वही जीवात्मा है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"तथा चायं सर्वेन्द्रियेष्वनुस्यूतः सर्वेन्द्रियाभिमानी कृत्स्नशरीरेऽभिव्याप्तः प्रज्ञानघनो विज्ञानघनः कश्चिदर्थो जीवात्मेति सिद्धम्" ।।४।।

बस, इसी पूर्वोक्त आत्मस्वरूप की व्यवस्था को सूक्ष्मरूप से बतलाकर पूर्वपक्षी जीवात्मा के इस स्वरूप पर आशङ्का करता है—

सम्पूर्ण विश्व में कुल तीन ही जाति के जीव (प्राणी) होते हैं–१–अन्तःसंज्ञ, २–असंज्ञ, ३–ससंज्ञ । हमने वैश्वानर, तैजस, प्राज्ञ–ये तीन प्रकार के भूतात्मा बतलाए हैं । बस, इन आत्माओं के कारण ही तीन प्रकार के जीव विश्व में उत्पन्न होते हैं । जो असंज्ञ (पाषाण, लोहा, चाँदी, सोना अर्थात् जिन्हें आधुनिक वेदान्ती जड़ कहते हैं–वे सारे पदार्थ) जीवशरीर है–उसमें केवल वैश्वानरात्मा रहता है । अर्थात् जड़पदार्थों में केवल पृथिवी की गर्मी ही रहती है । न उनमें आन्तरिक्ष्य अग्नि (वायु) रहता एवं न चेतना-प्रदाता दिव्याग्नि (प्रज्ञानात्मा) रहता है । प्रज्ञान का काम चैतन्य पैदा करना है एवं तैजस का काम क्रिया द्वारा वस्तु को स्व-स्वरूप से बढाना है एवं वैश्वानर का काम जैसी स्थिति है–उसी की रक्षाकरना-मात्र है । बस, इसी कारण असंज्ञ शरीर में (जड़ पदार्थों में) न तो चेतना है एवं न घटाव-बढाव है । चूंकि असंज्ञ शरीरों में केवल वैश्वानरात्मा ही रहता है, अतएव इनको गुरुवर श्री ओझाजी प्रणीत 'ब्रह्मसमन्वय' नामक ग्रन्थ में **'ऐकात्म्य'** कहा है ।

एवं अन्तःसंज्ञ शरीर (वनस्पति, औषधि वगैरह) में वैश्वानर और तैजस ये दोनों आत्मा रहते हैं । वृक्षों में तैजस आत्मा (वायु) रहता है, अतएव वे मनुष्यवत् ऊँचे बढते हैं । चूंकि इनमें इन्द्रप्राण नहीं है, अतएव ये बोल नहीं सकते, परन्तु इनको अनुभव सारी बातों का होता है । चूंकि इनमें वैश्वानर और तैजस दो आत्मा रहते हैं, अतएव इन अन्तःसंज्ञों को **'द्व्यात्मक'** कहते हैं ।

एवं ससंज्ञ शरीरों में (जिनको कि चेतन मानते हैं) वैश्वानर, तैजस, प्राज्ञ एवं–ये तीनों आत्मा रहते हैं, अतएव इनको (अस्मदादि को) **त्र्यात्मक** कहा जाता है । इस प्रकार से असंज्ञ में वैश्वानर, अन्तःसंज्ञ में वैश्वानर-तैजस एवं ससंज्ञ में वैश्वानर-तैजस-प्राज्ञ ये तीन आत्मा रहते हैं । बस, इस तरह भूतात्मा वैश्वानर, तैजस, प्राज्ञ भेद से तीन प्रकार का होता है । इन तीनों का क्या काम है ? यह

बतलाते हैं-शरीरस्थित वैश्वानराग्नि शरीरस्थ अस्थिमांसादि सारे भूतों को उत्पन्न करने वाला है। अर्थात् भुक्त अन्न का परिपाक एवं उनसे भूतनिर्म्माण एवं रक्षा करना-इसी वैश्वानराग्नि का काम है एवं शरीरगत वायुस्वरूप तैजसात्मा सारी चेष्टाओं का जनक है। रक्त-संचार करना-शरीरयष्टि को इधर-उधर ले जाना-इसी तैजसात्मा का काम है एवं प्राज्ञ-इन्द्र शरीरगत सर्वविध ज्ञान का जनक है। भावनात्मक संस्कार को अपने ऊपर रखना एवं इन्द्रियों का सचालन करना इसी प्रज्ञानइन्द्र का काम है। बस, यही वैश्वानर, तैजस, प्राज्ञ अर्थात् अग्नि, वायु, इन्द्र-इस शरीर के अधिष्ठाता एवं शरीरस्वरूप तन्त्र (कारखाने) के संचालक हैं। वेद में कारखाने को **तन्त्र** कहा जाता है एवं अग्नि-वायु-इन्द्र को **तन्त्रायी** कहा जाता है। वस्तुतः यदि शरीर में क्या है?-इसकी हम खोज करने लगेंगे तो इस शरीर में ज्ञान, क्रिया और अर्थ-ये तीन ही कार्य पाएँगे। शरीर में क्रिया होती है एवं **'अहं जानामि-स्पृशामि-पश्यामि'**-इत्यादि ज्ञान होता है एवं शरीरस्वरूप एक अर्थ (विषय) तो है ही है। चूंकि ज्ञान-क्रिया-अर्थ के समुच्चय का नाम ही शरीर है एवं ये तीनों इन्हीं अग्नि-वायु-इन्द्र के अधीन हैं, अतएव इनको **'तन्त्रनिर्वाहक'** कहा है। अर्थ का सीगा अग्नि के अधीन है-क्रिया का सीगा वायु के अधीन है एवं ज्ञान के सीगे के मालिक प्रज्ञानेन्द्र हैं।

इस प्रकार से इन्द्र-वायु-अग्नि का स्वरूप बतलाकर अब इसमें आशङ्का करते हैं—

पूर्वोक्त कथन से सिद्ध होता है कि इस शरीर में इन तीनों से अतिरिक्त कोई ब्रह्म नाम का पदार्थ है ही नहीं। अर्थात् शरीर में अर्थ-क्रिया-ज्ञान इन तीन के अलावा और कुछ है नहीं-तो ऐसी हालत में तीनों से अलावा एक व्यर्थ के ब्रह्मतत्त्व को मानने में कोई भी मूल नहीं है। अतः समष्टिरूप से शरीर में विद्यमान जो अग्नि-वायु-इन्द्र हैं-वे ही वस्तुतः 'जीवात्मा' हैं-यही कहना चाहिए।

'केनेषितं पतति प्रेषितं मनः'-यह तलवकारोपनिषत् में एवं **'यत्रैतदाकाशमनुविषण्णं चक्षुः'**-इत्यादि रूप से छान्दोग्योपनिषत् में सर्वेन्द्रियों में अनुस्यूत रहने के कारण एक जिस किसी आत्मा का स्वरूप बतलाया है-वह कौषीतक और छान्दोग्योपनिषत् में प्रतिपादित आत्मा भी अग्नि-वायु-इन्द्र इन तीनों में इन्द्र ही से सम्बन्ध रखने वाला मालूम होता है। अर्थात् केनोपनिषत् के द्वारा एवं छान्दोग्योपनिषत् के द्वारा कदाचित् तुम यह कहना चाहो कि अग्नि-वायु-इन्द्र से अतिरिक्त कोई आत्मा है-सो बात भी नहीं बन सकती। वहाँ तो उलटा अग्नि-वायु-इन्द्र-इन तीनों में से भी **'केनेषितं'**-इत्यादि वाक्य से और **यत्रैतदाकाशम्'**-इत्यादि छान्दोग्यो० श्रुति से इन्द्र को ही (प्रज्ञान को ही) जीवात्मा बतलाया जाता है। अपि च-सारी इन्द्रियों में इन्द्र ही अनुस्यूत रहता है एवं इन्द्र ही प्रधान शासक है-इसी अभिप्राय से भगवान् पाणिनि कहते हैं—

"इन्द्रियमिन्द्रलिङ्गमिन्द्रदृष्टमिन्द्रसृष्टमिन्द्रजुष्टमिन्द्रदत्तम्"-इति।[1]

पाणिनि की पूर्वोक्त उक्ति से साफ जाहिर होता है कि चूंकि इन इन्द्रियों का इन्द्र से सम्बन्ध है, अतएव इनको 'इन्द्रिय' कहते हैं। अर्थात् इन्द्र ही शरीर में मुख्याधिष्ठाता है-इसमें प्रत्यक्ष सुबूत इन

१-अष्टाध्यायी ५।२।९३।

इन्द्रियों का नाम ही है। वाक्, प्राण, चक्षु, श्रोत्र, मन-इन सारी इन्द्रियों में यह इन्द्र-प्राण अनुस्यूत रहता है-सबका अधिष्ठाता है, अतएव इसे **'मुख्यप्राण'** कहते हैं। न वाक् को वाक् कहते हैं, न चक्षु को चक्षु कहते हैं, न श्रोत्र को श्रोत्र कहते हैं एवं न मन को मन ही कहते हैं—अर्थात् पाँचों को 'प्राण' ही कहते हैं। प्राण ही इन सबका असली स्वरूप है। अर्थात् सारी इन्द्रिएँ प्राणात्मक ही हैं। इस छान्दोग्यो० श्रुति[1] से सारी इन्द्रियों को प्राणात्मिका बतलाया गया है एवं इन्द्रप्राण इन सब पर सवार रहता है-बस, इसी मुख्यत्व के सूचनार्थ इस इन्द्रप्राण को 'मुख्यप्राण' कहा जाता है।

अपि च-चूँकि कौषीतकि उपनिषत् में सारे प्राणों में इस इन्द्रप्राण को मुख्य बतलाया है एवं इसे ही प्रज्ञाप्राण कहा है-अतएव भी इसे (इन्द्रप्राण को) मुख्यप्राण कहते हैं। अर्थात् कौषीतक में प्राणों में मुख्य होने के कारण ही इन्द्र को प्रज्ञा शब्द से कहा है, इसलिए और सारी इन्द्रियों को प्राणस्वरूप बतलाया है एवं इन्द्रप्राण रहता है इनमें अनुस्यूत-इसलिए भी इस इन्द्रप्राण को मुख्यप्राण कहा जाता है। मुख्यप्राणत्वात् इन्द्र को प्रज्ञा शब्द से व्यवहृत करने वाली श्रुति कौषीतकि ब्राह्मणोपनिषत् में देखनी चाहिए।[2]

दिवोदास के पुत्र काशीराज प्रतर्द्दन ने तपश्चर्य्या द्वारा इन्द्र को प्रसन्न कर उनका साक्षात्कार प्राप्त किया। इन्द्र ने आकर कहा कि हे राजन् ! आपने किसलिए मुझे याद किया ? राजा ने कहा कि हे भगवन् ! हम आप (इन्द्र) ही के स्वरूप को पहचानना चाहते हैं। इस पर इन्द्र ने कहा कि राजन् ! सत्य ही इन्द्र है। संसार के प्रत्येक पदार्थ में एक प्रकार का सत्यभाव रहता है-जो कि नियतिः 'सत्य' है। जल सदा निम्नभाग में ही जाता है, अग्नि सदा ऊँचा ही जाता है—मनुष्य के दो ही पैर होते हैं। हिरण के सींग एक ही नाप के होते हैं-यह इसी नियतिसत्य का काम है। इसी शक्ति को हम दूसरे शब्दों में चित् शक्ति भी कह सकते हैं।

इस प्रकार से इस नियतिसत्य का स्वरूप बतला इन्द्र (भुवनस्वर्ग देवता) उस प्राणात्मक नियतिसत्यस्वरूप इन्द्र पर लक्ष्य करते हुए प्रतर्द्दन से बोले कि हे प्रतर्द्दन ! तुम मुझे (सत्येन्द्र को) ही पहचानो। मैं मनुष्य के लिए यही सबसे बडा भारी कल्याण समझता हूँ—जो कि मुझे पहचान जाए। हमने बतलाया था कि नियतिसत्य का नाम इन्द्र है। यह नियतिसत्य ही चित्शक्ति कहलाती है। स्वयम्भू, परमेष्ठी, सूर्य्य, चन्द्र, पृथिवी—इन पाँचों में यह व्याप्त रहती है, परन्तु इसका असली प्रभवस्थान ब्रह्मलोक ही है अर्थात् स्वयम्भूमण्डल है। यह नियतिसत्यात्मिका चित्शक्ति यच्चयावत् पदार्थों में में रहती है-जैसा कि हम पूर्व प्रकरण में बतला आए हैं। पदार्थ का अपना प्रातिस्विक धर्म्म ही नियति-सत्य का लक्षण है। तो बस, जो इस नियतिसत्य को पहचान जाता है, अर्थात् कौन पदार्थ कैसा है ? उससे क्या काम होता है ? पदार्थों की शक्तियों में परस्पर कितना वैषम्य है ? किस पदार्थ से क्या बन सकता है ?—इत्यादि पदार्थधर्म्म को जो मनुष्य जान लेता है-संसार में उसके लिए कोई भी अप्राप्य वस्तु नहीं रह सकती है। चित् ब्रह्म की शक्ति है-इसको जो पहचान लेता है-वह सब कुछ कर सकता है—इसी अभिप्राय से श्रुति कहती है—

१-छान्दोग्योप० ५।१।१५। २-द्रष्टव्य ३।१-३।

"ब्रह्मविद्यया ह वै सर्वं भविष्यन्तो मन्यन्ते मनुष्याः" ।

प्रकृत में यही बतलाना है कि जो इस इन्द्र को, नियतिसत्य को अर्थात् पदार्थधर्म्म को पहचान जाता है-उसे और कुछ जानने की कोई आवश्यकता नहीं है । इसी अभिप्राय से कहते हैं—

"मामेव विजानीह्येतदेवाहं मनुष्याय हिततमं मन्ये" ।[1]

फिर इन्द्र प्रतर्द्दन से कहते हैं कि हे प्रतर्द्दन ! यदि मेरा स्वरूप और भी खुलासा समझना चाहते हो तो सुनो ! मैं प्रज्ञात्मकप्राणस्वरूप हूँ ।

प्रकाशमय प्राण जब प्रज्ञा-मन से संयुक्त होता है तो उसी का नाम प्रज्ञानात्मा पड़ता है । सूर्य्यमण्डल से ऊपर परमेष्ठिमण्डल है-इस परमेष्ठिमण्डल का जो सोम है-वही सोम जब स्वयम्भू की चेतना से युक्त हो जाता है तो चमक पड़ता है । इसी का नाम प्रज्ञामन है । यह प्रज्ञामन जब सौर प्राण से युक्त होता है तो यही प्रज्ञानात्मा कहलाने लगता है । सौर प्राण को ही इन्द्र कहते हैं । परन्तु जब यह इन्द्र (सौरप्राण) चेतनानुगृहीत ब्राह्मणस्पत्यसोम से (मन से) युक्त हो जाता है तो प्रज्ञानात्मा कहलाने लगता है । यह इन्द्रप्राण प्रज्ञात्मक है । प्रज्ञा-प्राण दोनों ऐसे घिलमिल रहते हैं-उनके स्वरूप को हम अलग-अलग नहीं समझ सकते । इन्द्र प्रज्ञात्मक प्राण का नाम है, इसी अभिप्राय से कहते है—

"प्राणोऽस्मि प्रज्ञात्मा" ।[2]

हे प्रतर्द्दन ! उस मुझ प्रज्ञात्मक प्राण को तुम आयु एवं अमृतस्वरूप करके समझो । हमारे शरीर में जब प्रज्ञात्मकप्राण प्रविष्ट होता है-तभी शरीर-स्थिति रहती है । सारी इन्द्रियों का संचालन इसी प्रज्ञानात्मा से होता है । जब तक शरीर में यह रहता है तब तक ही शरीर अमृतमय रहता है-अर्थात् मृत्यु से अलग रहता है । इसी अभिप्राय से कहते हैं—

"तं मामायुरमृतमित्युपास्स्व" ।[3]

इन्द्रप्राणविज्ञान के रहस्य को जानने वाले कई एक विद्वान् कहते हैं-सारे प्राण एक तरफ होकर के हो जाते हैं । अर्थात् जब वागिन्द्रिय का व्यापार शुरू होता है तो शरीर की सारी प्राणशक्ति उसी तरफ हो के निकलती है, यदि ऐसा नहीं होता है तो वह काम अधूरा ही रहता है । रूपरसादि सारी इन्द्रिएँ एक-एक करके प्रकर्षता को प्राप्त होती हैं । अर्थात् जिधर यह प्रज्ञानात्मा जाता है, जिस इन्द्रिय प्राण का प्रज्ञानात्मा पोषक बनता है-वही इन्द्रियप्राण चमक पड़ता है ।

१-कौषी० उप० ३।१ । २-कौषी० उप० ३।२ ।
३-कौषी० उप० ३।२ ।

एक समय में प्रज्ञान एक ही तरफ रहता है, अतएव एक समय में एक ही इन्द्रिय का व्यापार होता है-इसी अभिप्राय से कहते हैं—

"न हि कश्चन शक्नुयात् सकृत् वाचा नाम प्रज्ञापयितुम्, चक्षुषा रूपम्, श्रोत्रेण शब्दम्, मनसा ध्यातुम्, इत्येकभूयं वै प्राणाः । एकैकमेतानि सर्वाण्येव प्रज्ञापयन्ति" ।।[1]

बतलाना यही है कि इन्द्रियों का संचालन करने वाला भी वही प्रज्ञात्मक प्राण है-अर्थात् प्रज्ञानात्मा है ।

यही प्रज्ञात्मक प्राण ही इस शरीर को ग्रहणकर उठाए रखता है । अर्थात् इस प्रज्ञान की बदौलत ही शरीरयष्टि विधृत रहती है—

"प्राणा एव प्रज्ञात्मा इदं शरीरं परिगृह्योत्थापयति" ।[2]

हमने बतलाया है कि सौर प्राण प्रज्ञामन से जब मिश्रित हो जाता है तो वह प्रज्ञानात्मा कहलाने लगता है । प्राण और प्रज्ञा भिन्न-भिन्न वस्तु हैं, परन्तु वह इतने मिले-जुले रहते हैं कि उनको पृथक् करके देखा ही नहीं जा सकता । दोनों मिलकर एकरूप से ही रहते हैं । इसी अभिप्राय से कहते हैं—

"जो प्राण है-वही प्रज्ञा है, जो प्रज्ञा है-वही प्राण है । दोनों साथ मिलकर ही तो शरीर में रहते है एवं साथ ही उत्क्रान्त होते हैं"—

"यो वै प्राणः सा प्रज्ञा । या वा प्रज्ञा सः प्राणः । सह ह्येतावस्मिन् शरीरे वसतः सहोत्क्रामतः" ।।[3]

अन्त में उसकी पहचान बतलाते हैं कि उस प्रज्ञानात्मा की यही पहचान है-जो कि यह विज्ञान है । अर्थात् 'अहं जानामि'-इस प्रत्यय का जो परिचायक होता है-अर्थात् जो 'जानामि'-यह कहने वाला है-बस, शरीर में उसे ही प्रज्ञानात्मा समझो ।

यह प्रज्ञानात्मा चेतनानुगृहीत विज्ञान से चूंकि आक्रान्त रहता है, अतएव उसे 'जानामि' की उपाधि दे दी गई है—

"तस्यैषैव दृष्टिः । एतद् विज्ञानम्"-इति ।।[4]

१-कौषी० उप० ३।२ । २-कौषी० उप० ३।३ ।
३-कौषी० उप० ३।३ । ४-कौषी० उप० ३।३ ।

इस प्रकार से इस पूर्वोक्त कौषीतकि-उपनिषत् में प्राणों में मुख्य होने के कारण यह इन्द्र **प्रज्ञाशब्द से सुना** जाता है।

यही प्रज्ञा सारी इन्द्रियों में अनुस्यूत हो उनका संचालन करती है, अतएव यह 'मुख्य प्राण' **शब्द से** कही जाती है। वही इन्द्र (मुख्य प्राण) विज्ञान एवं प्रज्ञान दोनों शब्दों से कहा जाता है। अर्थात् प्रज्ञान और विज्ञान एक वस्तु है। यद्यपि है-प्रज्ञान और विज्ञान बिलकुल भिन्न वस्तु, परन्तु **प्रज्ञान** चेतनानुगृहीत विज्ञान (सौर प्राण) से नित्याक्रान्त रहता है, अतएव '**प्रज्ञानं विज्ञानमिति चैकोऽर्थः**-कहा गया है। प्रज्ञान और विज्ञान एक है-इसमें प्रमाण बतलाते हैं--

"तस्यैषैव दृष्टिः। एतद् विज्ञानम्" ॥[1]

कौषीतकि श्रुति-वचन से विज्ञानात्मनैव उसका स्वरूपदर्शन बतलाया गया है। एवमेव पूर्वोक्त **वाजिश्रुति** (शतपथ ब्रा०) में विज्ञानघन और प्रज्ञानघन को चूंकि एकस्वरूपयुक्त बतलाया है- इससे **भी प्रज्ञान** और विज्ञान एक ही वस्तु है-यह सिद्ध होता है। वह श्रुति यह है--

"एवं वा अर इदं महद्भूतमनन्तमपारं विज्ञानघन एव"। "एवं वा अरेऽयमात्माऽनन्तरोऽबाह्यः कृत्स्नः प्रज्ञानघन एवैतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति न प्रेत्य संज्ञाऽस्ति" ॥[2]

परन्तु इतना हम फिर कह देते हैं कि यदि वैज्ञानिक दृष्टि से विचार किया जाता है तो प्रज्ञान और विज्ञान सर्वथा जुदी वस्तु हैं-जैसा कि आगे जाकर मालूम होगा।

पूर्वोक्त कथन से यही सिद्ध होता है कि अग्नि, वायु, इन्द्र-इन तीनों में से एक अन्यतम इन्द्र **ही** जीवात्मा है-यही निष्कर्ष निकलता है। अग्नि-वायु-इन्द्र-इन तीनों में से इन्द्र को ही आयु का **संचालक** पूर्वोक्त श्रुतियों में बतलाया है एवं इन्द्र को ही **'जानामि'**-इस प्रत्यय का स्वरूप बतलाया है-**इससे** यही सिद्ध होता है कि शरीरस्थ अग्नि, वायु, इन्द्र-इन तीनों में से केवल इन्द्र ही जीवात्मा है-**इन्द्र से** अतिरिक्त और कोई नित्य आत्मा है-यह बात सर्वथा असंगत है। इन्हीं सब बातों का वर्णन **करते** हुए गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

अत्रेदमाशङ्क्यते। जीवशरीरे तावदसंज्ञे वैश्वानरः, अन्तःसंज्ञे वैश्वानरतैजसौ, ससंज्ञे वैश्वानरतैजसप्राज्ञा-इत्येवं त्रिविधः खलु भूतात्मा भवति। तत्र वैश्वानरोऽग्निः शरीरस्थ-सर्वविधभूतधातुजनकः। तैजसो वायु शरीरगतसर्वविधचेष्टाजनकः। प्राज्ञस्त्विन्द्रः शरीर-गतसर्वविधज्ञानजनकः। एत एव त्रयोऽस्य शरीरस्याधिष्ठातारस्तन्त्रनिर्वाहकाः प्रतिपद्यन्ते।

१-कौषी० उप० ३।३। २-शत० ब्रा० १४।५।४।१२ एवं १४।७।३।१३।

ज्ञानक्रियार्थसमुच्चयस्यैव शरीरतया तेषां त्रयाणामेतत्त्रयाधीनत्वात् । नातोऽन्यः कश्चिदर्थो ब्रह्मनामेह दृश्यते । तस्मादग्निवाय्विन्द्रा एव संहिता एको जीवात्मेति वक्तव्यम् । यस्तु खलु-"केनेषितं पततीत्यादिना तलवकारोपनिषदि, "यत्रैतदाकाशमनुविषण्णं चक्षुरित्यादिना छान्दोग्योपनिषदि च सर्वेन्द्रियानुस्यूतत्वे नायमेक आत्मा व्याख्यातः, सोऽप्यग्नि वाय्विन्द्रेष्विन्द्र एव प्रतिपत्तुं युज्यते । "इन्द्रियमिन्द्रलिङ्गमिन्द्रदृष्टमिन्द्रसृष्टमिन्द्रजुष्टमिन्द्रदत्तमिति वेति (५।२।९३) पाणिन्युक्तेरिन्द्रसंबन्धेनैवेन्द्रियाणामिन्द्रियत्वोपपत्तेः सर्वेन्द्रियत्वाच्चायं मुख्यप्राण उच्यते । "न वै वाचो, न चक्षूंषि न श्रोत्राणि, न मनांसीत्याचक्षते, प्राणा इत्येवाचक्षते । प्राणो ह्येवैतानिसर्वाणि भवन्ति (५।१) इति छान्दोग्यश्रुत्या सर्वेषामिन्द्रियाणां प्राणात्मकत्वाख्यानात् । प्राणेषु मुख्यत्वाच्चायमिन्द्रः कौषीतकीयोपनिषदि प्रज्ञाशब्देन श्रूयते-"सत्यं हीन्द्रः । स होवाच मामेव विजानीहि । एतदेवाहं मनुष्याय हिततमं मन्ये यन्मां विजानीयात् । प्राणोऽस्मि प्रज्ञात्मा । तं मामायायुरमृतमित्युपास्स्व । एकभूयं वै प्राणा भूत्वा एकैकं सर्वाण्येवैतानि प्रज्ञापयन्ति । प्राण एव प्रज्ञात्मा इदं शरीरं परिगृह्योत्थापयति । यो वै प्राणः सा प्रज्ञा । या वा प्रज्ञा स प्राणः । सह ह्येतावस्मिन् शरीरे वसतः, सहोत्क्रामतः । तस्यैषैव दृष्टिर्यदेतद् विज्ञानम्"-(३।१-३) इत्यादिना । इयमेव प्रज्ञा सर्वेन्द्रियेष्वनुस्यूता सती मुख्यः प्राण उच्यते । स एवेन्द्रः प्रज्ञानं विज्ञानमिति चैकोऽर्थः । "तस्यैषैव दृष्टिर्यदेतद्विज्ञानमिति कौषीतकवचनात् तस्य प्रज्ञानस्य विज्ञानात्मनैव दृश्यमानत्वाख्यानात् । पूर्वोक्तवाजिश्रुतौ विज्ञानघनप्रज्ञानघनयोरैकविध्येनाख्यानाच्च ।। तथा चाग्निवाय्विन्द्रेष्वन्यतमोऽयमिन्द्र एव जीवात्मा निष्कृष्यते न त्वेभ्योऽतिरिक्त इति चेद्—

इस प्रकार से अग्नि, वायु, इन्द्र-इन तीनों से अतिरिक्त कोई नित्य आत्मा नहीं है-यह जो पूर्वपक्ष किया है-इसके विषय में हमें यही कहना है कि इन तीनों में से केवल इन्द्र को ही आत्मा बतलाना सर्वथा असंगत है । इन्द्र से अलावा जो एक नित्यतत्त्व है-वही जीवात्मा है-जैसा कि हम बतलाने वाले हैं । स्थूलदृष्टि से देखने पर यद्यपि इन्द्र से अलावा कोई जीवात्मा नहीं मालूम होता है, परन्तु वैज्ञानिकदृष्टचा विचार करने से अवश्य ही जीवात्मा इन तीनों से अलग सिद्ध हो जाता है । इन्द्र से अलावा जीवात्मा कैसे अलग है ? उसका क्या स्वरूप है ?-यह बतलाते हैं—

प्रकृतिविशिष्टिपुरुषप्रजापति ईश्वर के शरीर में स्वयम्भू, परमेष्ठि, सूर्य्य, चन्द्र एवं पृथिवी-ये पाँच अवयव हैं । इन्हीं को पञ्चपुण्डीरा बल्शा कहते हैं । जो स्वयम्भू-मण्डल है-उसके प्राण का नाम 'परोरजा' प्राण है एवं सूर्य्यमण्डल के प्राण का नाम 'सौरप्राण' है । पारमेष्ठचमण्डल के प्राण को 'आप्य प्राण' कहते हैं एवं चन्द्रमण्डल के प्राण को 'सौम्यप्राण' कहते हैं । परमेष्ठिमण्डल के तीन मनोता हैं-भृगु, अङ्गिरा, अत्रि । भृगु-'आपः, वायु और सोम'-इन भेदों से तीन प्रकार का है । वही सोम ब्रह्मणस्पति नाम से व्यवहृत होता है । संसार के यच्चयावत् पदार्थों को शुद्ध करने का काम इसी ब्राह्मणस्पत्य सोम का है । पवित्रता करने का काम इसी सोम का है । जैसा कि श्रुति कहती है-

"पवित्रं ते विततं ब्रह्मणस्पते प्रभुर्गात्राणि पर्येषि विश्वतः ।
अतप्ततनूर्न तदामो अश्नुते शृतास इद्वहन्तस्तत्समाशत" ।।[1]

वही सोम चन्द्रमण्डल में आता है । इसीलिए चन्द्रमण्डल के प्राण को सौम्य प्राण कहा गया है । वस्तुतः सौम्य प्राण परमेष्ठिमण्डल की वस्तु है ।

हाँ तो हम बतला रहे थे कि स्वयम्भूमण्डल का जो प्राण है– उसे परोरजा प्राण कहते हैं । यह जो परोरजा प्राण है–जो कि प्रकृतिविशिष्ट अव्ययपुरुष की भक्ति है–वही 'चेतना' कहलाती है । स्वयम्भूमण्डल का जो परोरजात्मक प्राण है–उसे ही चेतना कहते हैं । इसी चेतना को दूसरे शब्दों में हम अक्षर भी कह सकते हैं । यह अक्षर क्षर द्वारा अव्ययपुरुष पर आनन्द, विज्ञान, मन, प्राण, वाक्– इनकी चिति करता है–अर्थात् अव्यय पर इनका चिनाव करता है, अतएव इस अव्यय को 'चिदात्मा' कहते हैं । हमें अव्यय के विषय में कुछ नहीं कहना है–कहना है–अव्ययभक्ति चेतना के विषय में । अभी इतना ही समझ लेना पर्य्याप्त होगा कि स्वयम्भू-मण्डल के (परोरजाप्राण) रस को-अक्षर को–जो कि अव्ययभक्ति नाम से प्रसिद्ध है–चेतना कहते हैं—

"परोरजसो रसोऽव्ययभक्तिश्चेतना" ।।

एवं सूर्य्यमण्डल का जो सौर रस है–अर्थात् सौर प्राण है–वही 'इन्द्र' नाम का मुख्य प्राण है । हमने पाँच मण्डल बतलाए थे, उन मण्डलों की प्रत्येक वस्तु हमारे पास आती है । बस, जिस के द्वारा होकर स्वयम्भू, परमेष्ठि आदि के पदार्थ हमारे पास आते हैं–उन द्वारों को नाड़ी शब्द से कहा करते हैं । जो स्वयम्भूमण्डल की नाड़ी है–उसका नाम ऋत और सत्य है । विश्व में पदार्थ दो ही प्रकार के हैं– १–सत्य, २–ऋत । जिस नाड़ी से सत्यपदार्थ आते हैं–उस नाड़ी को सत्य नाड़ी कहते हैं एवं ऋत पदार्थों के आने वाली नाड़ी को ऋत कहते हैं । इसी नाड़ी को पुराण में 'नेत्रम्' शब्द से कहा जाता है । जैसा कि महामहर्षि श्री भगवद्वेदव्यासप्रणीत श्रीमद्भागवतपुराण में लिखा है —

"सत्यव्रतं सत्यपरं त्रिसत्यं सत्यस्य योनिं निहितं च सत्ये ।
सत्यस्य सत्यमृतसत्यनेत्रं सत्यात्मकं त्वां शरणं प्रपन्नाः" ।।[2]

प्रकृत में यही बतलाना है कि स्वयम्भूमण्डल की नाड़ी का अर्थात् सूत्र का नाम सत्यसूत्र और ऋतसूत्र है एवं परमेष्ठि की नाड़ी का नाम–१–ऊर्जस्वती और २–औदुम्बरी है एवं सूर्य्यमण्डल की नाड़ी का नाम १–इडा और २–पिङ्गला है । चन्द्रमा की नाडी का नाम १–श्रद्धा और २–सुषुम्णा है । 'सौषुम्णश्चन्द्ररश्मिः'–इसी सूत्र को नेत्र भी कहा करते हैं–जैसा कि पूर्व प्रकरण में बतलाया है–पूर्वोक्त चेतना इसी ऋत-सत्यनेत्र (सूत्र) द्वारा उतरती हुई–सौर प्राण में शामिल होती है । सौर प्राण

१–ऋग्वेद मं० ९।८३।१ ।
२–श्रीमद्भागवत पुराण–१०।२।२६ ।

प्रातिस्विकरूपेण सर्वथा जड़ होता हुआ इस चेतना के संमिश्रण से चेतन हो जाता है। तो बस, ऋतसत्यसूत्र द्वारा आई हुई अव्ययभक्ति चेतना से मिश्रित जो सौर प्राण है-वही 'विज्ञान' कहलाता है। प्रज्ञानात्मा से कार्य्य करवाने वाला-यही विज्ञानात्मा 'क्षेत्रज्ञ' नाम से कहा जाता है। जैसा कि भगवान् मनु कहते हैं—

"योऽस्यात्मनः कारयिता तं क्षेत्रज्ञं प्रचक्षते ।
यः करोति तु कर्माणि स भूतात्मोच्यते बुधैः" ॥[1]

पृथिवी-अन्तरिक्ष और द्यौ-ये तीन लोक माने जाते हैं। पृथिवीलोक के स्वामी अग्नि हैं-अन्तरिक्ष के वायु हैं एवं द्युलोक के सूर्य्य हैं। जैसा कि यास्क मुनि कहते हैं—

"अग्निर्भूस्थानो वायुर्वेन्द्रोऽन्तरिक्षस्थानः सूर्यो द्युस्थानः-इति" ॥[2]

परमेष्ठिमण्डल इसी सूर्य्यलोक से ऊपर है-जहाँ पर कि ब्रह्मणस्पति सोम रहता है। यह सोम भी उस चेतना से युक्त हो जाता है-जो कि अव्ययभक्ति है। तो बस, त्रिलोकी के पृष्ठभाग पर (परमेष्ठिमण्डल में) रहने वाला जो ब्राह्मणस्पत्य सोम है-वह जब चेतना से अनुगृहीत हो जाता है अर्थात् चेतना उसमें शामिल हो जाती है तो वही 'रस' (सोम) मन कहलाने लगता है एवं इसी को प्रज्ञा किंवा महान् कहते हैं।

जो ब्राह्मणस्पत्य सोम है-वह प्रातिस्विकरूपेण जड़ है। इसी सोम को महान् कहते हैं। यह महान् सत्त्व-रज-तम भेद से तीन प्रकार का हो जाता है। इसी को प्रकृतित्रय कहते हैं। स्वयंभूमण्डलस्थ चेतना इस महान् सोम पर गिरती है। बस, जिस भाग पर चेतना का सम्बन्ध होता है-महान् का (सोम का) उतना हिस्सा चमक पड़ता है। बस, चेतना से चमकीला जितनासा सोम का (महान् का) हिस्सा है-वह तो 'सत्त्व' गुण कहलाता है एवं जो इस चमकते हुए महान् का बरअक्स पार्ट है-उसे ही तमोगुण कहते हैं। चूंकि वहाँ चेतना नहीं रहती, अतएव उस पृष्ठभाग को तमोमय बतलाया जाता है एवं इस महान् सोम का जो सन्धिस्थान है-वहाँ चूंकि चेतना का थोड़ा बहुत सम्बन्ध रहता है- अतएव उस सन्धिस्थान को रजोगुण कहते हैं। इस प्रकार से एक ही महान् चेतनावशात् सत्त्व, रज, तम-इस प्रकार से गुणत्रयविशिष्ट कहलाने लगता है। इन्हीं तीनों को सात्त्विकी, राजसी एवं तामसी प्रकृति कहा जाता है। जो चेतनानुगृहीत सत्त्वभाग है-उसमें जब सौर प्राण का सम्बन्ध होता है तो वह प्रज्ञामन 'प्रज्ञान' कहलाने लगता है। चेतना के सम्बन्ध से गुणत्रय की उत्पत्ति होती है एवं विज्ञान (सौर प्राण) के सम्बन्ध से वही सात्त्विक हिस्सा प्रज्ञान कहलाने लगता है। इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझाजी कहते हैं—

"तया प्रज्ञया मनसाऽनुगृहीतः स एव सौरः प्राणः प्रज्ञानम्" ॥

१-मनुस्मृति १२।१२। २-यास्क निरुक्त ७।५।२।

जिस महान् को हमने सात्त्विक बतलाया है–सत्त्वगुणयुक्त बतलाया है–वह दो प्रकार का है–अर्थात् वह सत्त्व–'मलिन और शुद्ध' भेद से दो प्रकार का। केवल चेतनानुगृहीत जो महान् (सोम) है–वह तो मलिन सत्त्व कहलाता है एवं विज्ञान और चेतना दोनों से अनुगृहीत महान् शुद्ध सत्त्व कहलाता है। केवल चेतना से संसृष्ट महान् में जितनी चमक होती है–विज्ञान के आने से उसी महान् में और अधिक चमक हो जाती है–अतएव विज्ञान और चेतनानुगृहीत सोम (महान्) को शुद्ध सत्त्व बतलाया गया है।

तो बस, कहने का तात्पर्य्य यही है कि महान् के सत्त्वगुणभाग में चमकता हुआ जो विज्ञान है–वही 'प्रज्ञानात्मा' कहलाता है। अर्थात् चेतनानुगृहीत सत्त्व महान् अर्थात् प्रज्ञा (मन) जब सौर प्राण (विज्ञान) से युक्त हो जाता है तो प्रज्ञा न कहला कर प्रज्ञानात्मा कहलाने लगता है। इसीलिए प्रतर्द्दन को इन्द्र ने अपना स्वरूप बतलाया है कि–'**प्राणोऽस्मि प्रज्ञात्मा**'। अर्थात् मैं प्रज्ञात्मक प्राण हूँ। अर्थात् मुझ में (सौर प्राण में) प्रज्ञा (चेतनानुगृहीत ब्राह्मणस्पत्य सोम) भरा हुआ है।

बस, हमारे शरीर में यह प्रज्ञानात्मा ही कर्त्ता है अर्थात् सारी इन्द्रियों का प्रवर्त्तक है एवं कर्मातिशय भोक्ता है। '**देही कर्म्मगतिं गतः**'–यह इसी प्रज्ञानात्मा के वास्ते कहा जाता है। वासनात्मक और भावनात्मक संस्कार इसी प्रज्ञान पर रहता है। वही संस्कार आँखों के सामने से वस्तु के चले जाने पर भी वस्तु का स्वरूप अन्तःकरण में दिखलाता रहता है। बस, इन्हीं वासनाओं से आक्रान्त होकर इस प्रज्ञानात्मा को अगत्या गति पर कर्म्मफल भोगने के लिए आरूढ होना पड़ता है। केनोपनिषत् के अनुसार हमारे शरीर में वैश्वानर–तैजस और प्राज्ञ–ये तीन आत्मा हैं। अग्नि का जो हिस्सा है जो कि धातु-निर्माण कर उन्हें सुरक्षित रखता है–वैश्वानरात्मा कहलाता है एवं जो वायु का हिस्सा है जो कि रक्त वगैरह का संचार किया करता है, तैजसात्मा कहलाता है एवं जो सारी इन्द्रियों में अनुस्यूत सबका प्रवर्त्तक भावना-वासनात्मक संस्कारों को अपने ऊपर रखने वाला, कर्त्ता, कर्म्मफल-भोक्ता, वैश्वानर, तैजस, प्राज्ञ–इन तीनों भूतात्माओं में अन्यतम जो आत्मा है–वही 'प्रज्ञानात्मा' है—

"स कर्त्ता कर्म्मात्मा वैश्वानरतैजसप्राज्ञानां भूतात्मनामन्यतमः प्राज्ञो नामान्य आत्मा" ॥

इसी प्राज्ञप्राण (मुख्यप्राण) के अनुगत सारे अन्य इन्द्रिय-प्राण रहते हैं। अर्थात् पाँचों इन्द्रिय-प्राण इसी प्रज्ञान प्राण (प्रज्ञानात्मा) के आलम्बन पर रहते हैं। प्रज्ञान ही इन्द्रियों को रूपरसादि का प्रत्यक्ष करवाता है। करवाता ही नहीं–हम तो यहाँ तक कह सकते हैं कि इन्द्रिएँ तो खाली द्वारमात्र हैं। जिस द्वार में से प्रज्ञान निकलता है–वह नाना वर्णात्मक छिद्रयुक्त घटान्तर्गत दीपरश्मिवत् उसी रूप में परिणत हो जाता है। अर्थात् जिन्हें इन्द्रिएँ कहते हैं–वे पाँचों प्राण इसी प्रज्ञान के अनुगत रहते हैं—

"एतमेव प्राज्ञं प्राणमन्ये सर्वे प्राणा अनुगता भवन्ति। यान् (प्राणान्) इन्द्रियाणीत्याचक्षते" ॥

उन पाँचों इन्द्रियों में से प्रत्येक इन्द्रिय चेतनानुगृहीत प्रज्ञा एवं तदनुगृहीत प्राणमय प्रज्ञानात्मा से अर्थात् सौर प्राणयुक्त प्रज्ञानात्मा से नित्य आक्रान्त है। अर्थात् सारी इन्द्रिएँ प्रज्ञानात्मा से युक्त रहती हैं। यदि प्रज्ञान का सम्बन्ध इन्द्रियों से न हो तो इन्द्रियों का इन्द्रियत्व ही नष्ट हो जाए एवं यह प्रज्ञान भी चेतनानुगृहीत सौर प्राणमय विज्ञानात्मा से नित्य आक्रान्त रहता है। यदि विज्ञान प्रज्ञान पर सवार न रहे तो प्रज्ञान बेकाम है। विज्ञान प्रज्ञान नित्य मिलित ही रहते हैं, अतएव यह कहा जाता है—

"सोऽयं प्रज्ञानात्मा विज्ञानात्मना संपरिष्वक्तः" ।।

इस प्रकार से प्रत्येक इन्द्रिय, चित्, प्राण (सौर प्राण-विज्ञानात्मा) प्रज्ञा (ब्राह्मणस्पत्य सोम-सर्वेन्द्रियमन-सत्त्वगुणयुक्त महान्) प्राण (प्रज्ञामिश्रित सौर प्राण) एवं पाँच देवता (३ अग्नि, २ सोम, वाक्-प्राण-चक्षु-श्रोत्र-मन) मन, प्राण, वाक्–इन तीनों का घन है। जो चित् और प्रज्ञा (ब्राह्मणस्पत्य) सोम है–वह दोनों तो मन हैं। चित् श्वोवसीयस नाम का अव्ययमन है एवं पाँचों इन्द्रिएँ (देवता) वाङ्मय हैं एवं विज्ञान प्राणस्वरूप है—

'पाङ्क्तो वै यज्ञः'

१—चित्	(श्वोवसीयस मन)
२—प्राण	(सौर प्राण-विज्ञानात्मा)
३—प्रज्ञा	(सर्वेन्द्रिय) (ब्राह्मणस्पत्यसोम)
४—प्राण	(प्रज्ञासंपृक्त सौर प्राण)
५—देवता	(वाक्, प्राण, चक्षु, श्रोत्र, मन (इन्द्रिय मन)
	(अग्नि, वायु, आदित्य, भास्वरसोम-दिक्सोम)

१—चित् }	— मन
२—प्रज्ञानात्मा }	— मन
३— विज्ञान	—प्राण (प्राणः प्रजानामुदयत्येष सूर्य्यः)
४ देवता	—वाक्

स वा एष आत्मा वाङ्मयः प्राणमयो मनोमयः

इस प्रकार से चित्, प्राण, प्रज्ञा, प्राण एवं देवता–इन पाँचों का अथवा दूसरे शब्दों में मन, प्राण, वाक्–इन तीनों का मिलकर पिण्डभूत जो एक स्वरूप है–उसी का नाम जीवात्मा है।

वादी ने जो पूर्वपक्ष किया था कि प्रज्ञानात्मा के अलावा और कोई अन्य जीवात्मा नहीं है–उसका पूर्व प्रकरण से सर्वथा खण्डन हो जाता है। इन्द्र तो खाली प्रज्ञाप्राण ही का नाम है। प्रज्ञाप्राण से भी ऊपर एक विज्ञान और है एवं विज्ञान से भी ऊपर एक चेतना और है। विना चेतना के विज्ञान–'विज्ञान' नहीं एवं विज्ञान के विना प्रज्ञान–'प्रज्ञान' नहीं एवं विना प्रज्ञान के इन्द्रिएँ–'इन्द्रिय' नहीं। असल में परोरजा की अव्ययभक्ति चेतना ही प्रधान है। हम शरीर में जीवात्मा उसे ही कहते हैं–जो कि चित्, प्राण, प्रज्ञा, प्राण एवं देवताओं की समष्टि है। इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझाजी कहते हैं—

अत्र ब्रूमः ॥ परोरजसौ रसोऽव्ययभक्तिश्चेतना। सौरो रसः एवायमिन्द्राभिधानो मुख्यः प्राणः। ऋतसत्यनेत्रया चेतनयाऽनुगृहीतोऽयमिन्द्रो नाम सौरः प्राणो विज्ञानम्। स कारयिता क्षेत्रज्ञो नामात्मा। अथ त्रिलोकी पृष्ठचश्चेतनयाऽनुगृहीतो ब्राह्मणस्पत्यो रसो मनः प्रज्ञा स महानित्युच्यते। तया प्रज्ञया मनसाऽनुगृहीत. स एव सौरः प्राणः प्रज्ञानम्। स कर्ता कर्म्मात्मा वैश्वानरतैजसप्राज्ञानां भूतात्मनामन्यतमः प्राज्ञो नामान्य आत्मा। एतमेव प्राज्ञं प्राणमन्ये सर्वे प्राणा अनुगता भवन्ति यानिन्द्रियाणीत्याचक्षते ॥ तच्चेदमेकैकमिन्द्रियं प्रज्ञानुगृहीतप्राणमयेन प्रज्ञानात्मनाक्रान्तम्। प्रज्ञानमपीदं चेतनानुगृहीतप्राणमयेन विज्ञानात्मनाक्रान्तम्। तदित्थमेकैकमिदमिन्द्रियं चित् प्राणप्रज्ञा प्राणदेवताभिः पाङ्क्तं मनः प्राणवाचां घनमुपपद्यते ॥ चित्प्रज्ञयोर्मनस्त्वाद् देवानां च वाङ्मयत्वात् ॥ एषां त्रयाणां पञ्चानां वा समवेतैकपिण्डभूतोऽर्थो जीवात्मा ॥

चित्, प्राण, प्रज्ञा, प्राण एवं देवता–इनकी समष्टि को हमने 'जीवात्मा' बतलाया है। उस जीवात्मविवेचन से यह बात स्फुट हो जाती है कि इन्द्रियप्राण अर्थात् पाँचों देवता और मुख्यप्राण अर्थात् प्रज्ञासंपृक्त सौर प्राण (प्रज्ञान) एक ही वस्तु नहीं है। प्राणत्वेन एक होने पर भी मुख्यप्राण बिलकुल दूसरी चीज है एवं गौणप्राण (इन्द्रियप्राण) दूसरी चीज है। क्योंकि–प्राणों का अहंश्रेयस्त्व विद्या-छान्दोग्य, बृहदारण्यक, कौषीतकादि उपनिषदों में वागादि प्राणों की अपेक्षा मुख्यप्राण को सर्वथा भिन्न बतलाया है। जैसा कि श्रुति कहती है—

"अथ ह प्राणा अहं श्रेयसि व्यूदिरे-अहं श्रेयानस्मि, अहं श्रेयानस्मि" ॥[1]

इस प्रकार से जब प्राणों में परस्पर झगड़ा शुरू हुआ तो वे फैसला करने के लिए प्रजापति के पास गए। अन्त में क्या निर्णय हुआ–यह श्रुति बतलाती है—

१–छान्दोग्योप० ५।१।६।

"अथ ह प्राण उच्चिक्रमिषन्स यथा सुहयः पड्वीशशङ्कून् संखिदेत्-एवमितरान्-प्राणान्-समखिदत् । तं हाभिसमेत्योचुः (प्राणाः) भगवन्-एधि, त्वं नः श्रेष्ठोऽसि मोत्क्रमीः-इति" ।[1]

इस श्रुति से स्पष्ट साबित हो जाता है कि इन्द्रियप्राण दूसरी वस्तु है एवं प्रज्ञाप्राण अर्थात् मुख्यप्राण दूसरी वस्तु है । इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी कहते हैं—

"तत्र न तावदिन्द्रियप्राणा मुख्यप्राणश्चैकोऽर्थः स्यात्" ॥

इस प्रकार से जब दोनों का भेद स्फुट है तो ऐसी अवस्था में छान्दोग्योपनिषत् में जो—

"न वै वाचो न चक्षूंषि न श्रोत्राणि, न मनांसीत्याचक्षते, प्राणा इत्येवाचक्षते । प्राणो ह्येवैतानि सर्वाणि भवति" ॥[2]

—प्राण ही (मुख्यप्राण ही) इन सब इन्द्रियों का स्वरूप है—अर्थात् इन्द्रिय और मुख्यप्राण एक वस्तु है-यह अभेद बतलाना है—

"चूंकि यह मुख्यप्राण उन पांचों इन्द्रिय-प्राणों में अनुस्यूत रहता है एवं उसी मुख्यप्राण की बदौलत इन्द्रियों का इन्द्रियत्व है एवं इन्द्रियों से अलावा हम उसका (मुख्यप्राण का) ग्रहण नहीं कर सकते-वह सदा इन्द्रियप्राण में ओतप्रोत रहता है- बस, इसीलिए एतन्मूलक ही समझना चाहिए । अर्थात् अभेदव्यवहार को गौण समझना चाहिए । वस्तुतः मुख्यप्राण अलग वस्तु है एवं इन्द्रियप्राण अलग वस्तु है इन्हीं सब बातों का वर्णन करते हुए गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

तत्र न तावदिन्द्रियप्राणा मुख्यप्राणश्चैकोऽर्थः स्यात् । प्राणानामहं श्रेयस्त्वविद्यायां छान्दोग्यबृहदारण्यककौषीतकादिषु वागादिप्राणापेक्षया मुख्यप्राणस्य भेदेनाख्यानात् । एवं स्थिते छान्दोग्योपनिषदि (५।१) प्राणो ह्येवैतानि सर्वाणि भवतीत्येवं यदिदमभेदाख्यानं तत् तस्य मुख्यप्राणस्य सर्वेषु प्राणेष्वनुस्यूतत्वात् पृथक्त्वेनाग्रहणादौपचारिकं भाव्यम् ॥१॥

इसी प्रकार से जिसे हमने प्रज्ञाप्राण बतलाया है-वह भी एक चीज नहीं है । जिस प्रज्ञानात्मा को इन्द्रियों में अनुस्यूत बतलाया है-वह प्रज्ञान 'प्राण और प्रज्ञा' दो की समष्टि है । चिदनुगृहीत प्रज्ञामन से जब सौर प्राण का सम्बन्ध हो जाता है तो वह प्रज्ञा और प्रज्ञान कहलाने लगता है । इसी को प्रज्ञात्मक प्राण भी कहते हैं । प्रज्ञा और प्राण बिलकुल भिन्न वस्तु हैं-प्राण सूर्य्य की वस्तु है -प्रज्ञा परमेष्ठि का ब्राह्मणस्पत्य सोम है । इसीलिए कौषीतक श्रुति में-'सह ह्ये तौ वसतः सहोत्क्रामतः-दोनों को भिन्न बतलाया गया है । मुख्यप्राण की सत्ता से इन्द्रिय प्राणों की सत्ता है एवं उसकी उत्क्रान्ति से

१-छान्दोग्योप० ५।१।१२ ।
२-छान्दोग्योप० ५।१।१४ ।

इन्द्रियप्राणों की उत्क्रान्ति है-यही श्रुति का अर्थ है। इससे स्पष्ट सिद्ध हो जाता है कि दोनों भिन्न-भिन्न वस्तु हैं। इस प्रकार से जबकि इन दोनों का भेद सिद्ध है तो फिर ऐसी स्थित में उसी कौषीतक श्रुति में-**'या वै प्रज्ञा स प्राणः यः प्राणः सा प्रज्ञा'**-यह अभेद बतलाया है। प्राण और प्रज्ञा को एक चीज बतलाया है-वह अभेद भी प्रज्ञाप्राण में अनुस्यूत रहती है-वह प्राण से पृथक् कभी अपना स्वरूप रख ही नहीं सकती है-इस कारण इस अभेद को औपचारिक ही समझना चाहिए। वस्तुतः प्रज्ञा और प्राण दोनों भिन्न-भिन्न वस्तु हैं। इन्हीं सब बातों का वर्णन करते हुए गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है-

एवमयं प्राणः प्रज्ञा च नैकोऽर्थः स्यात्। 'सह ह्येतौ वसतः सहोत्क्रामतः-इत्येवं कौषीतकश्रुतौ भेदेनाख्यानात्॥ एवं स्थिते तत्रैव-'या वै प्रज्ञा स प्राणो यः प्राणः सा प्रज्ञेत्येवं यदिदमभेदाख्यानं तदपि प्रज्ञायाः प्राणेऽनुस्यूतत्वादपृथक्त्वादौपचारिकं बोध्यम्॥२॥

इसी प्रकार से प्रज्ञान और विज्ञान भी एक वस्तु नहीं हैं। वाजि-श्रुति में (शतपथ ब्रा० में) प्रज्ञान और विज्ञान को सर्वथा भिन्न बतलाया है।

श्रुति में पूर्वपक्ष किया जाता है कि बतलाओ हमारे शरीर में वाक्, प्राण, चक्षु-इत्यादि इन्द्रियों में **'आत्मा'** कौनसा है? हम आत्मा किसे समझें? श्रुति उत्तर देती है कि इन प्राणों में अर्थात् इन्द्रियों में जो विज्ञानमय हृदय के अन्तरान्तर दहराकाश के अन्दर ज्योतिर्मय पुरुष है-वही आत्मा है। **'अहमस्मि'**-यह जो एक भान है-वही आत्मा है। अर्थात् जो शरीर में 'अहमस्मि'-यह अनुभव करने वाला है-वही आत्मा है जो कि इन्द्रियादि से सर्वथा अलग एवं स्वानुभवैकगम्य है। यह आत्मा हृदय के अन्दर रहता है। इसी अभिप्राय से भगवान् कहते हैं-

"ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति।
भ्रामयन् सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया"॥[1]

यह विज्ञानमय ज्योतिस्वरूप (ज्ञानज्योतिस्वरूप) पुरुष दोनों छोर पर दौड़ा करता है-जो कि स्वप्नान्त और बुद्धान्त है। एक छोर इसका स्वप्न है। दूसरा छोर जागृति है। कभी स्वप्न में विचरता रहता है, कभी जाग्रत्-अवस्था में रहता है। स्वप्न में गए बाद यह ज्योतिर्मयपुरुष उस अन्त के लिए दौड़ लगाता है, उस अन्तःपुर में जाना चाहता है-जहाँ पर कि गए बाद न किसी की इच्छा करता है एवं न स्वप्न ही देखता है। बस, वही इसका परम (स्व) लोक है। उस समय वह अपने आप में डूबा रहता है-दीन दुनिया की कुछ भी खबर नहीं रहती, अतएव उस अवस्था को **'स्वपिति'** कहते हैं। **'स्वमपीतो भवति-तस्मात् सुषुप्तिः'**-इति। जिस समय यह उस स्थान में चला जाता है एवं स्व में अपीन हो जाता है-उस समय के उस आत्मा का वह स्वरूप अतिच्छन्द (विषयरहित) अपहतपाप्मा (रागद्वेषरहित) रहता है।

१-गीता १८।६१।

जिस प्रकार से स्त्री के साथ परिष्वक्त मनुष्य उस समय बाहर के सारे और विषयों को भूल जाता है, एवमेव उस समय यह पुरुष (विज्ञान) प्राज्ञ आत्मा से मिलकर के न बाहर का अनुभव करता है एवं न भीतर का। बाहर के विषयों का अनुभव करना प्रज्ञान का काम है एवं आन्तर प्रत्यक्ष करना विज्ञान का काम है। परन्तु जब दोनों मिलकर उस परमलोक में चले जाते हैं तो न विज्ञान को आन्तर अनुभव होता है एवं न प्रज्ञान को बहिरनुभव। हो कैसे? जब विषय हो तभी न तो अनुभव हो—वह तो निर्विषयावस्था है। उस समय इस आत्मा का रूप आप्तकाम, आत्मकाम एवं अकाम एवं शोक से बहुत दूर रहता है। उस समय स्व-स्वरूप में लीन रहता है, अतः इच्छा किसी की हो—इसीलिए 'आप्तकाम' कहा गया है एवं सिवाय अपने आपके और वह चाहे किसे? इसीलिए 'आप्तकाम' कहा गया है एवं विषयरहित रहता है, इसलिए 'अकाम' कहा गया है। बस, प्रज्ञान-संपरिष्वक्त विज्ञान का उस समय वही रूप रहता है।

इसी प्रकार से यह शारीर आत्मा (विज्ञानात्मा) प्राज्ञ आत्मा पर सवार हो—इस शरीर को छोडकर निकल जाता है—जबकि यह मनुष्य ऊँचे श्वास लेने लगता है। अर्थात् मृत्यु के समय यह विज्ञान प्रज्ञान के साथ शरीर से बाहर निकल जाता है।

इस पूर्वोक्त वाजि-श्रुति—'**प्राज्ञेनात्मना संपरिष्वक्तः**'—में 'संपरिष्वक्तः' पद दिया गया है। यदि प्रज्ञान और विज्ञान एक ही वस्तु होती तो '**संपरिष्वक्तः**' न कहा जाता। इससे मालूम होता है कि प्रज्ञान दूसरी चीज है एवं विज्ञान भिन्न वस्तु है। इस प्रकार से जब दोनों का भेद सिद्ध है, किन्तु जो वाजि-श्रुति में एवं कौषीतकि श्रुति में इन दोनों का अभेद बतलाया है—दोनों को एक वस्तु बतलाया है—प्रज्ञान में विज्ञान अनुस्यूत रहता है एवं उसका पृथक्त्वेन ग्रहण नहीं होता, अतएव वह अभेद व्यवहार औपचारिक समझना चाहिए। अभेद बतलाने वाली श्रुति यह है—

"एवं वा अर इदं महद्भूतमनन्तपारं विज्ञानघन एव। एवं वा अरेऽयमात्माऽनन्तरोऽबाह्यः कृत्स्नः प्रज्ञानघन एवैतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति न प्रेत्य संज्ञाऽस्ति" ॥[1]

परन्तु यह अभेद गौण ही समझना चाहिए। वस्तुतः प्रज्ञान दूसरी वस्तु है एवं विज्ञान दूसरी वस्तु है। इन्हीं सब बातों का वर्णन करते हुए गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

अपि चेदं प्रज्ञानं विज्ञानं च नैकोऽर्थः स्यात्। वाजिश्रुतौ—"कतम आत्मेति योऽयं विज्ञानमयः प्राणेषु हृद्यन्तर्ज्योतिः पुरुषः। स वा एष एतावुभावन्तावनुसंचरति स्वप्नान्तं च बुद्धान्तं च। अथैतस्मा अन्ताय धावति, यत्र सुप्तो न कंचन कामं कामयते न कंचन स्वप्नं पश्यति। सोऽस्य परमो लोकः। तद्वा अस्यैतदतिच्छन्दा अपहतपाप्माऽभयं रूपम्। तद्यथा

१–शत० ब्रा० १४।५।४।१२। एवं १४।७।३।१३।

प्रियया स्त्रिया संपरिष्वक्तः–एवमयं पुरुषः प्राज्ञेनात्मना संपरिष्वक्तो न बाह्यं किञ्चन वेद नान्तरम् । तद्वा अस्यैतदाप्तकाममात्मकाममकामं रूपं शोकान्तरम् ।। तद्यथाऽनः सुसमाहित-मुत्सर्जद् यायाद्-एवमयं शारीर आत्मा प्राज्ञेनात्मनाऽन्वारूढमुत्सर्जन् याति यत्रैतदूर्ध्वोच्छ्-वासी भवति"–(४।३।७ से २१ एवं३५) इत्येवं संपरिष्वङ्गशब्देन भेदाख्यानात् ।। एवं स्थिते प्रज्ञानघनविज्ञानघनयोर्वाजिश्रुतौ कौषीतकिश्रुतौ वा यदिदमभेदाख्यानं तत् प्रज्ञाने विज्ञान-स्यानुस्यूतत्वादपृथक्त्वादौपचारिकं द्रष्टव्यम् ।।३।। एवमपि च तत्तदिन्द्रियारम्भकदेवतानां प्रतिनियतविषयग्राहित्वादिन्द्रियाणामन्योन्यभिन्नत्वेऽपि प्राणप्रज्ञाप्राणचेतनानामेकैकतयैव सर्वेन्द्रियेष्वनुस्यूतत्वमध्यवसीयते । तेन सर्वेन्द्रियोऽयमेक एवात्मा श्रुत्या व्याख्यायते ।।

इस प्रकार से तत्तदिन्द्रियारम्भक अग्नि, वायु, इन्द्र, चन्द्र, सोम–इन देवताओं के भेद से इन्द्रिएँ अपने-अपने प्रातिस्विक विषयग्रहण में सर्वथा नियत हैं, चक्षु से रूप का ही प्रत्यक्ष होता है, घ्राण गन्ध का ही अनुभव करता है, श्रोत्रेन्द्रिय श्रवण का ही प्रत्यक्ष करती है–इस प्रकार नियतविषयत्वेन यद्यपि एक इन्द्रिय से दूसरी इन्द्रिय सर्वथा भिन्न है तथापि प्राण, प्रज्ञा, प्राण, चेतनाओं का एकरूपेण ही सर्वत्र सारी इन्द्रियों में अनुस्यूतत्व माना जाता है । अर्थात् इन्द्रिएँ एवं इन्द्रियों का विषय सर्वथा भिन्न है । इस प्रकार भिन्न होने पर भी चूंकि प्राण, प्रज्ञा, प्राण, चेतना एकरूप से इन सारी इन्द्रियों में अनुस्यूत रहते हैं, अतएव सारी इन्द्रियों में एक ही आत्मा श्रुति बतलाती है ।

बस, अब हम केनोपनिषत्-प्रतिपादित आत्मा का विचार करते हैं । विचार हमें यही करना है कि श्रुति ने सारी इन्द्रियों में जो एक आत्मा बतलाया है-वह अग्नि, वायु, इन्द्र–इन तीनों में इन्द्र है अथवा और कोई ! अग्नि-वायु-सोमादि देवात्मक जो ये पाँचों प्राण (पाँचों इन्द्रिएँ) हैं–उनके मध्य में बीच में प्रधानतया रहने वाले मुख्यप्राण में इन्द्र शब्द का व्यवहार होता है । अर्थात् पाँचों प्राणों में रहने वाला जो मुख्य प्राण है–वही इन्द्र कहलाता है । जैसा कि श्रुति कहती है—

" स योऽयं मध्ये प्राणः–एष एवेन्द्रः" ।।[1]

यह इन्द्र नाम का दिव्यप्राण मनुष्य शरीर में दो स्वरूपों में परिणत हो प्रविष्ट होता है- प्राज्ञ-मन-(ब्राह्मणस्पत्यसोम)–अनुगृहीततया एवं चेतनानुगृहीततया ।

सूर्य्य का जो रस है–वह प्राणमय है । प्राण ही को बल कहते हैं । यह बल तीन प्रकार का होता है । एक ही बल–१–बल, २–क्रिया, ३–प्राण–इन तीन स्वरूपों में परिणत हो जाता है । बल जब अपने स्व-स्वरूप में रहता है–तब तो वह बल ही कहलाता है एवं जब वह बल कार्यरूप में परिणत हो जाता है किन्तु रस को नहीं छोडता है–वह बल प्राण कहलाता है । जब वह बल रस को छोडकर शरीर के बाहर निकलने लगता है तो क्रिया कहलाता है । आन्तर कुर्वद्रूप बल को प्राण कहते हैं एवं बाहर निकलते हुए कुर्वद्रूप बल को क्रिया कहते हैं । हम प्राण को प्रकृत में मुख्य रखेंगे । यह प्राण इन्द्र, बल पूर्वरूप है

१–शत० ब्रा० ६।१।१।१ ।

एवं क्रिया उत्तररूप है-अर्थात् इसकी अकुर्वद्रूप अवस्था का नाम बल है एवं रस को छोडते हुए कुर्वद्रूप अन्तिम अवस्था का नाम क्रिया है। रस और बल ये दो तत्त्व माने जाते हैं। रस शान्त, निर्विकार, चेतन एवं एक है और बल अशान्त, विकारी, अचेतन (जड़) एवं अनन्त है। सूर्य्य प्राणन-अपानन क्रिया द्वारा प्रत्येक पदार्थ को फिल्टर किया करता है। इसी अभिप्राय से कहा जाता है—

"आयं गौः पृश्निरक्रमीदसदन्मातरं पुरः। पितरं च प्रयन्त्स्वः।
अन्तश्चरति रोचनास्य प्राणादपानती। व्यख्यन्महिषो दिवम्" ॥[1]

क्रिया स्वयं जड है, क्योंकि बल ही का नाम तो क्रिया है। बस, इसी प्रकार से बलपूर्वरूप एवं क्रियोत्तररूप यह सौर प्राण प्राणदपानत् क्रियामय होने के कारण यद्यपि प्रातिस्विकरूपेण सर्वथा जड है, तथापि स्वयम्भू की चेतना से अनुगृहीत ब्राह्मणस्पत्य सोम (मन) से एवं चेतना से अभिव्याप्त होकर अपने ज्ञानमय दो रूप धारण करता है-उन दो स्वरूपों के नाम हैं-प्रज्ञान और विज्ञान। अर्थात् चेतना-युक्त सोम में जो सौर-प्राण आता है-वह तो प्रज्ञान कहलाता है एवं सौर-प्राण में जब डायरेक्ट चेतना आती है तो वही सौर-प्राण विज्ञान कहलाता है। इस प्रकार से चेतना और मन दोनों ही ज्ञान द्रव्य हैं-ज्ञानस्वरूप हैं अर्थात् प्रज्ञासंयुक्त सौर-प्राण भी ज्ञान है एवं चेतना-मिश्रित सौर-प्राण भी ज्ञान है-इस प्रकार से ज्ञानत्वेन दोनों को हम 'ज्ञान' शब्द से कह सकते हैं, तथापि सूर्य्यरस जो इन्द्र है-उसके चेतनामात्र होने से जो ज्ञान का स्वरूप बनता है-वह विज्ञान कहलाता है एवं चेतनामय सोम के साथ युक्त सौर प्राण प्रज्ञान कहलाने लगता है-बस, इसी भेद से ज्ञान में वैजात्य हो जाता है। इसीलिए ज्ञान द्वय कहलाने लगता है। दोनों ही प्रकार से एक ज्ञानमय आत्मा दो हो जाते हैं-प्रज्ञानात्मा और विज्ञानात्मा।

चन्द्रकक्षा-धरातल को ही सुषुम्णा कहते हैं। इस सुषुम्णा के पेट में पृथिवी रहती है। पृथिवी पर रहने वाले हम मनुष्यों के पास सौर पदार्थ इसी सुषुम्णा द्वारा आते हैं। प्रज्ञासंयुक्त सौर-प्राण प्रज्ञान कहलाता है एवं चेतना-संपृक्त सौर-प्राण विज्ञान कहलाता है। इन दो भावों में परिणत होता हुआ सौर-प्राण सुषुम्णा द्वारा इस पृथिवी की ओर यद्यपि समानरूप से आते हैं, परन्तु वही विज्ञान गायत्री प्रणाली से आता हुआ ब्राह्मण विज्ञान एवं सावित्री प्रणाली से क्षत्रियविज्ञान एवं सरस्वती प्रणाली से वैश्यविज्ञान रात्रि में रहने वाली वायुमिश्रित तमोमय प्रणाली से शौद्र विज्ञान में परिणत होता हुआ इन्द्रयोनि नाम के ब्रह्मरन्ध्र छिद्र द्वारा मनुष्य के शरीर में प्रविष्ट होता है।

एक ही अन्न समयभेद से नाना स्वरूपों में परिणत हो जाता है। जो अन्न प्रातःकाल में मधुर रहता है, मध्याह्न में फीका पड़ जाता है-सायंकाल में अनिष्टकारी बन जाता है एवं रात्रि में विषाक्त हो जाता है, अतएव पर्य्युषित वस्तु को खाने का धर्म्मशास्त्रों में निषेध किया गया है। अन्न वही था, परन्तु अवस्था भेद से वही विष का सा फल दिखलाने लगता है। बस, इसी प्रकार विज्ञान बडी उत्तम

१-ऋग्वेद मं० १०।१८९।१-२।

वस्तु है, सौर तेज है, परन्तु प्रातःकाल गायत्री नाडी से ब्रह्ममहूर्त्त में जो विज्ञान भूमण्डल पर आता है—वह अत्यन्त स्वच्छ एवं ब्राह्म तेज को प्रेरित करने वाला होता है। सूर्य्य के साक्षात् तेज को सावित्री कहते हैं-जो कि मध्याह्न में रहती है एवं प्रातःकाल के तेज को गायत्री कहते हैं एवं सायंकाल के तेज को सरस्वती कहते हैं। प्रातः समय ब्राह्मण का है, मध्याह्न क्षत्रिय का है एवं सायंकाल वैश्य का है। प्रातःकाल का सौर तेज ब्रह्मवीर्य्य की वृद्धि करता है, मध्याह्न का क्षत्र वीर्य्य की वृद्धि करता है, सायंकाल का विड् वीर्य्य की वृद्धि करता है एवं अर्द्ध रात्रि का तमसाक्रान्त सौर तेज (विज्ञान) शौद्रवीर्य्य की वृद्धि करता है, अतएव ब्राह्मण गायत्री की उपासना करता है, क्षत्रिय सावित्री की करता है एवं वैश्य सरस्वती की। प्रकृत में हमें यही बतलाना है कि यह सौर विज्ञान गायत्री आदि समयस्वरूप नालिका भेद से ब्रह्मविज्ञान, क्षत्रविज्ञान, वैश्यविज्ञान एवं शौद्रविज्ञान—इन चार स्वरूपों में परिणत होता हुआ, सुषुम्णा द्वारा ब्रह्मरन्ध्र में होकर मनुष्यों के शरीर में प्रविष्ट होता है। इस प्रकार से विज्ञानात्मा डायरेक्ट मनुष्यों में ब्रह्मरन्ध्र (दृति) में होकर प्रविष्ट होता है।

एवं यह प्रज्ञानात्मा (प्रज्ञा-संयुक्त सौर प्राण) पहले पृथिवी के गर्भ में प्रविष्ट होता है एवं वहाँ पृथिवी रस बनकर तदनन्तर प्रपद द्वारा (पगथली से) मनुष्य शरीर में घुसता है। सूर्य्य के परमाणु चूँकि आग्नेय है—अग्नि का रुख सुवर्ण के माफिक है, अतएव सूर्य्य सोलर सिस्टम को 'हिरण्मय' कहा जाता है। जैसा कि श्रुति कहती है—

"हिरण्मयेन सविता रथेना देवो याति भुवनानि पश्यन्" ॥[1]

चूँकि सौर प्राण ही को प्रज्ञान और विज्ञान कहते हैं, अतएव इन दोनों को हिरण्मयपुरुष कहा जाता है। इसी अभिप्राय से कहते हैं कि—

यद्यपि प्रज्ञान और विज्ञान दोनों ही हिरण्मयपुरुष कहला सकते हैं, क्योंकि दोनों सौर प्राण ही हैं, तथापि चूँकि विज्ञान डायरेक्ट हमारे पास आता है, अतएव इस विज्ञान को ही 'हिरण्मय' पुरुष कहा जाता है। प्रज्ञानात्मा भी हिरण्मय ही कहलाता है, परन्तु श्रुति ने पृथिवी के इरामय रस सम्बन्ध से ही इस प्रज्ञान को हिरण्मय कहा है—न कि सूर्य्य सम्बन्ध से।

इस प्रकार से यह विज्ञानात्मा सारी इन्द्रियों के अधिष्ठाता शरीरयष्टि को खड़े रखने वाले इस प्रज्ञानात्मा से मिलकर ही शरीर में अपनी स्थिति कायम करता है। इसी अभिप्राय से 'स वा एष प्रज्ञानात्मा विज्ञानात्मना संपरिष्वक्तः'—यह कहा जाता है। बस, इस प्रज्ञानसंपृक्त विज्ञान को ही 'चिदाभास' कहते हैं।

तो जिस प्रकार से शरीर में धातुओं को पैदा करने वाला वैश्वानराग्नि एक भूतात्मा है एवं जिस प्रकार से कि सर्वविध चेष्टाजनक रक्तादि का सञ्चार करने वाला वायुस्वरूप तैजसात्मा नाम का

१ यजुर्वेद ३४।३१।

भूतात्मा है, बस, तथैव सर्वविधज्ञानजनक विज्ञानात्मा से अनुगृहीत प्राज्ञ नाम का जो इन्द्र है अर्थात् प्रज्ञा इन्द्र है, एक भूतात्मा है–यह हम कह सकते हैं। अर्थात् वैश्वानर और तैजसवत् प्राज्ञ को भी आत्मा कह सकते हैं।

इस प्रकार से प्राज्ञ इन्द्र आत्मा जरूर कहला सकता है–तथापि यह जड इन्द्र चेतना के अनुग्रह से ही ज्ञानमय बनता है–स्व-स्वरूप से वह सर्वथा जड़ होने के कारण अनात्मा ही है। बस, इसीलिए केनोपनिषत् में अग्नि, वायु, इन्द्र से अतिरिक्त चेतना ब्रह्म के विजय में ही–इन तीनों की विजय एवं महिमा बतलाई है। यद्यपि प्राज्ञप्राण ब्राह्मणस्पत्य-सोमानुगृहीत है–तथापि यदि वास्तव में देखा जाय तो चेतना के अनुग्रह की ही महिमा है। विना चेतना के सोम भी सर्वथा जड़ है। क्योंकि चेतनानुगृहीत (आक्रान्त) सोम ही ज्ञान का उद्बोधक होता है।

इस प्रकार ज्ञान से अनुगृहीत जो सौर प्राण है–वही उत्पत्ति, स्थिति एवं संहार कर सकता है, अतएव अग्नि, वायु, इन्द्र से अतिरिक्त जो चेतना (ज्ञान) ब्रह्म है–वही 'आत्मा' कहला सकता है। सबका खुलासा यही हुआ कि—

इन्द्रियों का आत्मा मुख्यप्राण (प्रज्ञा-प्राण) है, उस मुख्यप्राण का आत्मा प्रज्ञान है, प्रज्ञान का आत्मा विज्ञानात्मा है एवं विज्ञान का भी यह चिद्घन आत्मा है। इस प्रकार से अन्ततोगत्वा 'चिद्घन' ही सबका आत्मा है–यही समझना चाहिए। सबका खुलासा यही है कि शरीराभिनिविष्ट जो चिदाभास है–वही जीवात्मा कहलाता है। इन्हीं सब बातों का वर्णन करते हुए गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

स चायमेक आत्मा इन्द्रो वा तदन्यो वेति चिन्तायामुच्यते। देवतारूपाणामेषां प्राणानां मध्यवर्तिनि मुख्यप्राणे इन्द्रशब्दः। "स योऽयं मध्ये प्राणः–एष एवेन्द्रः" (६।१) इति शतपथ श्रुतेः। स चेन्द्रो दिव्यप्राणः प्रकृतं मानवशरीरं द्वेधाऽभिनिविशते। मनसाऽनुगृहीतश्चेतनयाऽनुगृहीतश्च॥ बलपूर्वरूपः क्रियोत्तररूपश्चायं सौरः प्राणः स्वतो यद्यप्यचेतन एवेष्यते तथापि चेतनानुगृहीत–ब्रह्मणस्पति-रसरूपेण मनसा चेतनया चाभिव्याप्तो द्वेधा ज्ञानमयं रूपं लभते। प्रज्ञानं च विज्ञानं च। उभयोरप्यनयोश्चेतनामनसोर्ज्ञानद्रव्यत्वाविशेषेऽपि सूर्य्यरसस्येन्द्रस्य चेतनामात्रयोगे विज्ञानत्वं, चेतनामयसोमयोगे प्रज्ञानत्वमित्येवं भवति ज्ञानद्वयवैजात्यम्। उभयथापि ज्ञानमयो भवत्येकैक आत्मा–विज्ञानात्मा च प्रज्ञानात्मा च। तौ चैतावात्मानौ सुषुम्णयैव नाड्या यद्यपीमां पृथ्वीमनुसंक्रामतस्तथाप्यत्र विज्ञानात्मा तावदयं गायत्र्या प्रणाल्या ब्राह्मणविज्ञानं सावित्र्या प्रणाल्या क्षत्रियविज्ञानं सरस्वत्या प्रणाल्या वैश्यविज्ञानं रात्रिस्थवायुसंक्रान्तया तामस्या प्रणाल्या शौद्रं विज्ञानं भूत्वा इन्द्रयोनिसंज्ञकब्रह्मरन्ध्रद्वारा प्राणिशरीरमनुप्रविशति। प्रज्ञानात्मा तु भूगर्भं प्रविष्टः पृथ्वीरसो भूत्वा प्रपदद्वारा प्राणिशरीरमनुप्रविशति। उभयोर्हिरण्मयपुरुषत्वाविशेषेऽपि विज्ञानात्मनो हिरण्यरेतोमयत्वाद्धिरण्मयत्वमिष्यते। प्रज्ञानात्मनस्तु इरामयत्वाद्धिरण्मयत्वमैतरेयश्रुतौ व्याख्यातम्॥ तत्रायं विज्ञानात्मा सर्वेन्द्रियाधिष्ठातरि शरीरयष्टिविधारकेऽस्मिन् प्रज्ञाना-

त्मनि संपरिष्वक्त एव रूपं धत्ते । तमेवैतं चिदाभास इत्याचक्षते । तथा च यथास्मिन् शरीरे भूतजनको वैश्वानरोऽग्निरेको भूतात्मा, यथा वा चेष्टाजनकस्तैजसो वायुरेको भूतात्मा, तथैवायं सर्वविधज्ञानजनको विज्ञानात्मनाऽनुगृहीतः प्राज्ञो नामेन्द्र एवैको भूतात्मा इति शक्यं वक्तुम् । एवमन्यस्य जडस्येन्द्रस्य चेतनानुग्रहणादेव ज्ञानमयात्मत्वमुपपद्यते न स्वरूपेणेति कृत्वा चेतना ब्रह्मण एवैतद्विजयेऽग्निवाय्विन्द्राणां देवानां विजयो महिमा चाख्यायते । मनसोऽनुग्रहणेऽपि चेतनाया एवानुग्रहो निष्कृष्यते । चेतनानाक्रान्तस्य सोमस्य ज्ञानानुद्बोधकत्वात् ।। ज्ञानेन चानुगृहीत एव प्राणः सृष्ट्यै विधृत्यै संहाराय च प्रभवतीति अग्निवाय्विन्द्रातिरिक्तस्य चेतना ब्रह्मण-एवात्मत्वं निष्कृष्यते । इन्द्रियाणां मुख्यप्राण आत्मा । तस्य प्रज्ञानमात्मा । तस्य विज्ञानमात्मा । तस्यापि चिद्घनोऽयमात्मा । तथा चान्ततश्चिद्घन एवायं सर्वेषामात्मेति विद्यात् । चिदाभासः शरीरमभिनिविष्टो जीवात्मेति व्याह्रियत इति सिद्धम् ।।

।। इति जीवात्मस्वरूपनिरूपणं समाप्तम् ।।

७-जीवस्वरूपनिष्कर्षः ।

जीवस्वरूप-निष्कर्ष—

पूर्वोक्त प्रकरण में जीव का स्वरूप बतला दिया । शरीराभिनिविष्ट जो चिदाभास है-वही जीवात्मा है-यह पूर्ण-प्रकरण में सिद्ध किया गया है । अब उसी चिदाभासस्वरूप जीवात्मा का स्पष्टीकरण करते हैं—

हमारे शरीर में दो भावों को हम प्रत्यक्ष देख रहे हैं-स्थिर एवं चल । शरीर में हरवक्त एक प्रकार की क्रिया होती रहती है, परन्तु क्रिया जिसमें (शरीर में) होती है-वह एकदम शान्त है । एक मक्खी जो कि अभी बैठी हुई थी-विना ही वायु के धक्के के फुदक कर दूसरे स्थान पर जा बैठी । इससे मालूम होता है कि उस जड़ मक्खी के शरीर में कोई कुर्वद्रूपभाव बैठा हुआ है-जो कि उस जड़ शरीर को दूर पर ले जाने को बाध्य करता है, बस वह कुर्वद्रूप जो शरीरस्थ तत्त्व है-वही आत्मा है । एवं जिसमें यह तत्त्व अपना व्यापार करता है, अपनी शक्ति से जिस जड़ शरीर का यह सञ्चालन करता है-बस, वही हमारा 'आत्मा' है । हड्डी, मांस, चर्बी, शोणित, त्वचा-इत्यादि इत्यादि धातुओं को जो अपने व्यापार से उत्पन्न करता है एवं उत्पन्न कर इनका सञ्चालन करता है-बस, वही आत्मा है । शरीर अब भी (जीवित अवस्था में भी) मुर्दा है, सर्वथा जड़ है, केवल उस कुर्वद्रूप आत्मा के कारण ही वह इधर-उधर चलता दिखलाई पड़ता है । शरीर स्वतः प्रातिस्विकरूपेण स्थिर है-क्रिया आत्मा का काम है । जब शरीर में से कुर्वद्रूपता (आत्मा) निकल जाता है तो उसी समय शरीरयष्टि धड़ाम से नीचे गिर पड़ती है । जो मक्खी आत्मशक्ति के कारण इधर-उधर चला करती थी-वही आज उस आत्मा के निकल जाने से वायु के झोकों में इधर-उधर गिरती दिखलाई पड़ती है । बतलाना प्रकृत में यही है कि कितने ही महानुभावों का मत है कि हमारे शरीर में दो भावों

का हम प्रत्यक्ष दर्शन करते हैं । एक पार्ट तो शरीर में ऐसा है जो सदा कुर्वद्‌रूप ही रहता है एवं एक पार्ट (शरीर) ऐसा है जो स्थिर रहता है । कुर्वद्‌रूप ही उस स्थिरभाव का प्रभव है । यदि शरीर में क्रिया न हो तो वायु का सञ्चार न हो । वायु का सञ्चार न हो तो रुधिर की गति बन्द हो जाए । बस, जहाँ रुधिर की गति बन्द हुई कि मांसादि निर्म्माण बन्द हुए । तो बस, जो वायु-सञ्चार द्वारा शरीर का प्रभव शरीरस्थ एक कुर्वद्‌रूपात्मक तत्त्व है–उसे ही हम 'आत्मा' कहेंगे एवं ठीक इसके विरुद्ध इसका जो एक स्थिर जड़ पदार्थ है–जिसमें कि कुर्वद्‌रूपा शक्ति काम कर रही है–बस, वही जगत् है–अर्थात् वही उस कुर्वद्‌रूप आत्मा का शरीर है । तो बस स्थितिस्वभावात्मक पार्ट शरीर है एवं कुर्वद्‌रूपात्मक तत्त्व आत्मा है । इस प्रकार से यह महानुभाव शरीरस्थ कुर्वद्‌रूपता को तो आत्मा मानते हैं एवं जिसमें यह कुर्वद्‌रूपा शक्ति काम कर रही है–उस जड़ भाग को शरीर मानते हैं, परन्तु हमारे ख़याल से उनका यह मत आत्मा को कुर्वद्‌रूप मानना नितान्त असंगत है–जैसा कि हम बतलाने वाले हैं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"केचिद्विदुः कुर्वदिहास्ति किञ्चिद्रूपं शरीरे प्रभवः स आत्मा ।
स्थितिस्वभावं तु यदस्ति रूपं जगत् तदाहुर्वपुरात्मनस्तत्" ॥३३॥[1]

आपने कहा है कि शरीर में एक पार्ट तो ऐसा है जो सदा कुर्वद्‌रूप रहता है एवं दूसरा पार्ट ऐसा है तो कि स्थितिस्वभावात्मक है । इस पर हमें अधिक विवाद नहीं करना, सिर्फ कहना यही है कि आपने जिस स्थिति-गतिस्वभाव का अवलम्बन कर आत्मा और शरीर की व्यवस्था की है–वह मूल ही आपका मिथ्या है । यदि स्थित्यात्मक एवं गत्यात्मक दो पार्ट होते तो अवश्य ही आपका बतलाया हुआ आत्मा एवं शरीर का स्वरूप मान लिया जाता । परन्तु ऐसा है नहीं । शरीर में जो भी कुछ है–वह सारे का सारा क्रिया-आक्रान्त ही है । जिन अस्थिमांसादि को आपने स्थिर बतलाया है–वे सर्वथा कुर्वद्‌रूप हैं, प्रतिक्षण परिवर्तनशील हैं । क्रिया की सन्तानधारा से अवश्य हमें स्थिरता प्रतीत होती है, परन्तु वैज्ञानिक दृष्टि से विचार करने पर मालूम हो जाता है कि संसार का कोई पदार्थ एक क्षण भी स्थायी नहीं है । परिवर्तन धाराबलाक्रान्त है, अतएव हम उसे 'नहीं देखते' । परन्तु हम नहीं देखते इससे परिवर्तन नहीं होता–यह तो नहीं मान लिया जाता । युरोप का हमने कभी दर्शन नहीं किया, इसलिए वह नहीं है–क्या यह कहना उपहासास्पद नहीं है ? विश्वास कीजिए और वैज्ञानिक कसौटी पर सवार हूजिए, आपको मालूम होगा कि अस्थिमांसादि आपके माने हुए स्थिर पदार्थ सर्वदा कुर्वद्‌रूप हैं । यदि वे कुर्वद्‌रूप न होते तो मज्जा से हड्डी बनती है–हड्डी से मांस बनता है–यह क्रम ही उच्छिन्न हो जाता है । शरीररचना–विज्ञान देखने से हमें मानना पड़ता है कि शरीरस्थ सारे धातु प्रतिक्षण बदलते रहते हैं । संसारस्थित किसी वस्तु को दृष्टिदोष से धोके में पड़कर कोई स्थिर न समझ बैठे इसीलिए–दार्शनिक शिरोमणि योगीश्वर भगवान् श्रीकृष्ण अर्जुन को कहते हैं—

"न हि कश्चित् क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत् ।
कार्यते ह्यवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः" ॥[1]

---

१ गीता ३।५ ।

भगवान् ने सन्देहनिवारणार्थ 'न हि कश्चित्' पद दिया है। तात्पर्य्य कहने का यही कि संसार में हम जो कुछ देख रहे है, संसार में जो कुछ हैं-वह समस्त प्रपञ्च एकक्षणमात्र के लिए भी स्थिर नहीं है। पानी की लहर के माफिक यह सारा विश्व आसमन्तात्- (सर्वात्मना) प्रतिक्षण भिन्न-भिन्न स्वरूपों में परिणत होता हुआ दिखलाई पड़ रहा है। दूध में जावन देने के अनन्तर उसी क्षण से उसमें परिवर्त्तन प्रारम्भ होने लगता है। भला, एक किसी खास नियत क्षण में ही दूध दही स्वरूप में परिणत हो गया-यह सिवाय विज्ञान-शून्य मनुष्य के कौन मान सकता है? इसी क्षण में दूध दही बन गया, इसमें आप क्या विनिगमक (सुबूत) रखते हैं। अतः मानना पड़ता है कि आतञ्चनकाल से ही वह परिवर्त्तन होने लगता है। बस, उस परिवर्त्तन की किसी खास नियत अवस्था को ही हम 'दही' कहा करते हैं। तो जब सारा विश्व कुर्वद्रूप है तो फिर आपकी आत्म-व्यवस्था एवं शरीर-व्यवस्था क्योंकर कायम हो सकती है? जिसको आप शरीर बतला रहे हैं चूँकि वह भी कुर्वदूरूप है, अतः आपके हिसाब से तो शरीर भी आत्मा ही है। अतः कुर्वद्रूपता और स्थिरता की कल्पना कर आत्मा एवं शरीर की व्यवस्था व्यवस्थित करना नितरां अव्यवस्था है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है-

"वयं तु विद्मो न हि तिष्ठदेतत् क्व चास्ति कुर्वत्तु समस्तमेतत्
उल्लोलवत् सर्वमिदं समन्तादनुक्षणान्यान्यतया विभाति" ॥३४॥

इस प्रकार से जब सब कुर्वद्रूप हैं तो फिर आत्मा कौनसा है? यह प्रश्न उपस्थित होता है। इसी का उत्तर देते हैं-हमने बतलाया कि जो कुछ हम देख रहे हैं-वह सारा प्रपञ्च कुर्वद्रूप है। परिवर्त्तनीय है, अशान्त है। परिवर्त्तन एक ऐसी वस्तु है जो विना अपरिवर्त्तनीय वस्तु के उपपन्न ही नहीं हो सकती। परिवर्त्तनीय क्रिया के लिए किसी अपरिवर्त्तनीय शान्तस्थित वस्तु को मानना परम आवश्यक हो जाता है। यदि परिवर्त्तनीय के लिए कोई अपरिवर्त्तनीय तत्त्व नहीं माना जाएगा तो परिवर्तन का मार्ग ही बन्द हो जाएगा। क्रिया के लिए किसी आश्रय की आवश्यकता है, आधार की आवश्यकता है। घट है इसलिए उससे पानी लाया जाता है। मुँह है- इसलिए भाषण व्यापार होता है। आँख है-इसलिए दर्शन क्रिया की स्थिति है। पैर हैं-इसलिए गमन क्रिया को मैदान मिल रहा है। तात्पर्य्य यही है कि प्रतिक्षण में होने वाले परिवर्त्तन से आक्रान्त क्रिया के लिए जो कि असत् है अर्थात्-जिसकी स्थिति एक क्षणमात्र भी नहीं है-उसके लिए कोई न कोई एक सत् आश्रय अवश्य ही मानना पड़ेगा। संसार में तो हम उस आश्रय का अधिकारी किसी को समझ नहीं सकते क्योंकि संसार तो सारे का सारा कुर्वद्रूप ही है। अतः इस संसार के अन्तर्निगूढ, सत्स्वरूप, अनन्त, शान्तानन्दस्वरूप, विज्ञानस्वरूप एक तत्त्व मानना पड़ेगा जो कि प्रत्यक्ष से परे है। आनन्द दो प्रकार का होता है-(१) शान्तानन्द और (२) समृद्धानन्द। विषयावच्छिन्न आनन्द को समृद्धानन्द कहते हैं। संसार के आनन्द को ही समृद्धानन्द कहते हैं जो कि जल बुद्बुद्वत् थोड़ी देर के लिए उत्पन्न हो उसी में लीन हो जाता है। परन्तु जो निर्विषयानन्द है-वही शान्तानन्द कहलाता है। यह शान्तानन्द ही आत्मा का असली स्वरूप है। बस, इसी शान्तानन्द स्वरूप आत्मा जो कि इस विश्व के अन्तःप्रविष्ट है, पर सारा विश्वप्रपञ्च नाचा करता है। हमारा

शरीर प्रतिक्षण बदल रहा है । जो शरीर बाल अवस्था में था-वह तरुणावस्था में नहीं रहता जो तरुणावस्था में था-वह वृद्धावस्था में नहीं रहता । जो अस्थिमांसासृक् बाल-अवस्था में थे तरुणावस्था में (परिवर्त्तन के कारण) उनका नाम निशान भी नहीं रहता, एवमेव जो धातु तरुणावस्था में थे-उनका उसी प्रतिक्षण में होने वाले परिवर्त्तन की बदौलत वृद्धावस्था में अस्तित्व नहीं रहता । अब हम आपसे पूछते हैं कि—बालक, तरुण, वृद्ध-ये जब सर्वथा पृथक् शरीर हैं तो फिर-**स एवायं देवदत्तः**-यह ज्ञान किस आधार को मान कर हुआ ? तो बस, शरीर के सर्वथा भिन्न होने पर भी जो **आमरणान्त स एवायं देवदत्तः**-यह प्रत्यभिज्ञा करवाने वाला अगोचर अन्तर्निगूढ शान्तानन्दस्वरूपतत्त्व है-वही हमारा आत्मा है एवं इस पर होने वाले परिवर्त्तनस्वरूप क्रियास्वरूप अस्थिमांसादिसमूह ही इस आत्मा का शरीर है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा ने कहा है—

"कुर्वत्सु नित्यं परिवर्तमानेष्वसत्स्वकर्म ध्रुवमस्ति किञ्चित् ।
अन्तर्निगूढं सदनन्तशान्तं विज्ञानमानन्दमहं स आत्मा" ।।३५।।

—❀—

८-त्रिपुटीसंप्रत्ययैकत्वाद् ज्ञातृवद् ज्ञेयजगत्सिद्धिः ।।१।।

त्रिपुटीज्ञान एक है, अतः ज्ञातृवत् ज्ञेयजगत् भी सत्य ही है-यह सिद्धान्त बतलाना—

आत्मा के विषय में सदा से दार्शनिकों में परस्पर विवाद चलता आ रहा है । इसी विवाद के कारण एक ही आत्मतत्त्व की खोज में ६ आस्तिक दर्शनों का निर्म्माण हो गया एवं ६ नास्तिक दर्शनों का आविष्कार हो गया । जिसकी समझ में जो आया उसने वैसा ही स्वरूप बतलाया । प्रकृत में सारे दर्शनों का मत बतलाना अप्राकृत होगा, अतः इस चर्चा को यहीं समाप्त कर केवल शाङ्कर मत का उपपादन कर हम भी अपनी हांकते हैं—

प्रत्येक ज्ञान में ज्ञाता, ज्ञान, ज्ञेय-ये तीन पार्ट रहते हैं-जिसका कि हम अभी अर्थ बतलाने वाले हैं । शङ्कराचार्य्य के मतानुसार ज्ञेय पदार्थ सर्वथा मिथ्या है । उनका कहना है कि केवल ब्रह्म ही सत्य है-बाकी का सारा जगत्प्रपञ्च सर्वथा मिथ्या है । धोखे की टाटी है ।

"ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या", "यत्किञ्चिद् दृश्यते तत् सर्वं मायिकम्" ।।

केवल ज्ञानस्वरूप (भानस्वरूप) ब्रह्म ही सत्य है । इस प्रकार से अद्वैततत्त्व की लहर से आक्रान्त हो शङ्कराचार्य जगत् को अर्थात्-ज्ञेय को सर्वथा मिथ्या बतलाते हैं । उनके लिहाज से कर्म्म-प्रपञ्च सर्वथा मिथ्या है । वस्तुतः ज्ञान ही एक तात्त्विक पदार्थ है । मनुष्य को सारे कर्म्मों का परित्याग कर लंगोटी लगा संन्यासी बन ब्रह्म के ध्यान में लीन हो जाना चाहिए । कर्म्म-काण्डादि प्रपञ्चों में उसे भूल कर भी नहीं पड़ना चाहिए । क्योंकि ब्रह्म को छोड के जब सारा प्रपञ्च मिथ्या है तो फिर

जानबूझ कर ऐसे मिथ्याभूत जगत्-प्रपञ्च में पड़ने से सिवाय अनिष्ट के इष्ट की जरा भी संभावना नहीं है । बस, शङ्कराचार्य का यही मत है ।

कहते कलम रुकती है क्यों ? इसलिए कि भारत अन्धपरम्परा का भक्त ज्यादा है । उसका सिद्धान्त है कि अपने से पहले के मनुष्यों ने जो कुछ कहा है–वह पत्थर की लकीर है । हालांकि उनके महर्षियों की उनको सख्त हिदायत है कि हे मनुष्यो ! तुम तब तक किसी बात पर विश्वास न करो जब तक कि तर्क से उसे कसौटी पर न कस लो । इसी अभिप्राय से भगवान् मनु कहते हैं—

"वेदः स्मृतिः सदाचारः स्वस्य च प्रियमात्मन":[1]

"यस्तर्केणानुसंधत्ते स धर्म्मं वेद नेतर": ।।[2]

इसी अभिप्राय से भगवान् रामचन्द्र महर्षि जाजलि के प्रति कहते हैं—

"कारणाद्धर्म्ममन्विच्छन् स लोकानाप्नुते शुभान्" ।।

हे जाजले ! जो कारणपूर्वक–हेतुपूर्वक धर्म्म तत्त्व को जानने की इच्छा करता है–वही कल्याण का भागी बनता है । आज ज्यादा कहने की आवश्यकता नहीं है, क्योंकि यह विज्ञान का युग है । हमारे प्राचीन तार्किकों की-**'सास्नालाङ्गूलवत्वम्'** की पुकार इस युग में नहीं सुनी जाती जबकि हम योरोप में जाकर सास्ना का राहित्य देख लेते हैं । हमारा प्रयोजन यह नहीं है कि भारतीय कुछ जानते ही न थे । सब कुछ जानते थे इतना ही नहीं, अपितु, हम गर्व के साथ कह सकते हैं कि भारतवर्ष जगद् का गुरु था । उसने जो तरक्की की थी–आज उसका सातवां हिस्सा भी नहीं दिखलाई पड़ता है । **'विदितवेदितव्या वयम्'** यह हमारे प्राचीन महर्षियों का गर्व था । वास्तव में वे विदितवेदितव्य थे । परन्तु वह समय कौनसा था, जबकि भारत जगद्गुरु था–बस, इस एकमात्र प्रश्न को हल कर देने से सारे भ्रम दूर हो जाएंगे । वह समय था–वैदिक काल । जिस समय भारतवर्ष में वेदविद्या का प्रचार था–यज्ञविद्या प्रचलित थी । वायु, विद्युत्, अत्रि, (प्राण) इत्यादि तत्त्वों के आविष्कारक महर्षियों की विज्ञानशालाएँ (ब्रह्मपर्षत्) भारत में विद्यमान् थीं । यज्ञबल से वे सब कुछ करने को समर्थ थे–बस वही युग–वही वैदिक काल अपने समय का लासानी काल था । ज्यों-ज्यों लोगों ने वेद की ओर से मुख मोड़ा त्यों-त्यों वे गहरे अंधेरे में घुसते गये । कहते दुःख होता है–जिस भोज को अत्यन्त विद्या-प्रेमी बतलाया जाता था–उसके जमाने में वैदिक विद्वानों की भोज-सभा के रसीले-रंगीले कविवर लोग 'लम्बी और चौड़ी चोटी वाले ये ब्राह्मण सभा में अद्भुत छटा दिखला रहे हैं'–यह कहकर उपहास करते थे । भला, जहाँ भगवती श्रुति का इस तरह उपहास होने लगे-फिर क्यों न उस देश का

१-मनुस्मृति २।१२ । २–मनुस्मृति १२।१०५ ।

पतन हो । इसमें हम विद्वानों को ही दोष नहीं देते, किन्तु समय को भी इस दोष में भागी समझते हैं । एक समय था-जबकि नास्तिक लोग, बौद्ध लोग, चार्वाक लोग वेदों पर, ईश्वर-सत्ता पर बुरी तरह से टूट पड़े थे । उस नास्तिकाक्रमण को बचाने के लिए गोतम, कपिल, कणाद, शङ्कर, मण्डन, कुमारिल, उदयन-इत्यादि आचार्यों ने भरसक प्रयत्न किया । उन्होंने वेद को काँटों की बाड़ से सुरक्षित करने के लिए नये-नये वाग्जालों की रचना की । कितने ही अंश में वे सफल भी हुए । परन्तु वेद के पठन-पाठन के छूट जाने से संसार असली तत्त्व से दूर जा गिरा-वेद को भूल जाने से तात्त्विक ज्ञान अन्धकार में जा छुपा । लोग असली हीरे को छोड उसके रक्षक पहरायतियों में ही रम गए । उन्होंने अपने कल्याण का मार्ग षडङ्गमात्र को समझ लिया । बस, अपनी आयु इसी षडङ्ग में बिताने लगे । धीरे-धीरे और भी ह्रास हुआ । होते-होते एक जमाना वह आया कि लोग षडङ्गाध्ययन परिपाटी से भी दूर जा गिरे । केवल व्याकरणादि एक-एक शास्त्र पढकर ही अपने को कृतकृत्य समझने लगे । आज तो वह समय भी नहीं रहा । बस, यह है-भारत के पतन का इतिहास, यह है-भारत का कच्चा-चिट्ठा । हमारे कहने का तात्पर्य्य यह नहीं है कि इस पतन में आचार्यों का कसूर था । आचार्य तो देशकाल की परि-स्थिति को देखकर ही किसी सिद्धान्त का स्थापन करते थे । दोष है-हमारा जो कि उस परिस्थिति के निकल जाने पर भी उसी की गाथा गाया करते हैं-उसी लकीर को पीटा करते हैं । एक जमाना था जब कि भारत में हजारों मत प्रचलित थे-नाना सम्प्रदायें थीं । बस, इस भेदभाव से संसार का अकल्याण समझ-अवैध हिंसा को रोकने के लिए भेदवाद को हटा एकेश्वरवाद की स्थापना के लिए भगवान् शंकराचार्य ने अवतार लिया । उन्होंने भूले हुओं को रास्ते पर लगाने के लिए अद्वैतवाद की स्थापना की । कर्म्मकाण्ड को नीचे की श्रेणि में रख ज्ञानवाद की सत्ता स्थापित की । इस प्रकार से उस बालब्रह्मचारी ज्ञानमूर्ति शङ्करस्वरूप शङ्कर ने सारे भारतवर्ष से नास्तिकों को निकाल चारों दिशाओं में ४ धर्म्मासन कायम कर संसार को ज्ञानामृत से तृप्तकर ३२ वर्ष की अवस्था में लीला-संवरण की । निःसन्देह शङ्कराचार्य अवतार थे-साक्षात् शङ्कर की प्रतिकृति थे । भला, विना ईश्वरीय शक्ति के कौन कन्या से कुमारी (दक्षिण से उत्तर) तक सदियों से जमी हुई नास्तिकों की जड़ को उखाड़ने में समर्थ हो सकता था ? इस प्रकार से शङ्कराचार्य के अनुयायियों ने उस परिस्थिति के निकल जाने पर भी उस ज्ञानवाद को न छोडा । अर्थात् कर्म्मकाण्ड को एकदम छोड दिया-उनके मस्तिष्क में उसी संन्यास की बू घुस पड़ी । इस संन्यास की बू ने भारत की क्या दशा की-यह इतिहासज्ञों से एवं प्रत्यक्ष द्रष्टाओं से छुपी नहीं है । जहाँ भगवान् श्रीकृष्ण **'न कर्मणामनारम्भात्-नैष्कर्म्यं पुरुषोऽश्नुते'**-यह उपदेश देते हैं, भला, उस देश में रहने वाले कर्म्म को छोड बैठें तो क्यों न उस देश का पतन हो । अवश्य ही उस समय शङ्कराचार्य ने शान्ति स्थापित की, परन्तु उनके संन्यासवाद ने-ज्ञानवाद ने-भारत में वह बुरा असर फैलाया-उस आत्मतत्त्व की सनक ने मनुष्यों को ऐसा आलसी बनाया-जिससे आज भारत अपने प्राचीन गौरव को कहता हुआ भी लज्जित होता है । अद्वैतवाद का प्रचार करना-जगत् को मिथ्या बतलाना शङ्कराचार्य्य का अपना मत था, न कि वेदान्त का (उपनिषत् का) । उपनिषदों में एक भी स्थान पर (स्वप्नोपनिषत् को छोडकर जिसे कि शङ्कराचार्य नहीं मानते थे) जगत् को **'मिथ्या'** नहीं बतलाया है । जिस नामरूपात्मक जगत् को शङ्कराचार्य मिथ्या बतलाते हैं, श्रुति उन्हीं को सत्य बतलाती

है-**'नामरूपे सत्यम्'** । श्रुति कहती है कि यह जो कुछ तुम देख रहे हो 'सब ब्रह्म ही ब्रह्म है'-**'ब्रह्मैवेदं सर्वम्'** । इस प्रकार सारे प्रपञ्च को ब्रह्मस्वरूप बतला आगे श्रुति ब्रह्म का स्वरूप बतलाती है—

"सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" ।

इस प्रकार से सारे प्रपञ्च को ब्रह्म बतला-जब श्रुति उसे मिथ्या के बजाय सत्य बतला रही है तो फिर क्योंकर जगत् को मिथ्या बतलाया जा सकता है ! अवश्य ही ज्ञानवत् जगत् भी सत्य है । बस, कैसे ज्ञेय जगत् सत्य हो ? बस, प्रकृत में यही बतलाना है—

जब हम किसी पदार्थ का प्रत्यक्ष करते हैं-देखते हैं तो उस प्रत्यक्ष में-प्रत्यय में तीन पार्ट रहते हैं । ज्ञाता, ज्ञान, ज्ञेय-इन तीनों के मेल से एक प्रत्यक्ष का स्वरूप बनता है । जब किसी वस्तु का प्रत्यक्ष होता है तो उसमें तीन पार्ट रहते हैं-हम-ज्ञान और वस्तु । हम (ज्ञाता) स्थान पर स्थित रहते हैं-ज्ञेय सामने रहता है-ज्ञान दोनों (ज्ञाता-ज्ञेय का) सम्बन्ध कराने वाला है । इस प्रकार से अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य (ज्ञाता), अन्तःकरणवृत्त्यवच्छिन्न चैतन्य (ज्ञान) एवं विषयावच्छिन्न चैतन्य (ज्ञेय)-इन तीनों को मिलाकर प्रत्यक्ष का स्वरूप बनता है । अतएव प्रत्यक्ष ज्ञान को **'त्रिपुटी'** ज्ञान कहते हैं । हम आँख खोलते हैं तो एक प्रकार का भान होता है । आँख खोलने के साथ ही एक व्यापक **'अहं पश्यामि'**-यह भान होने लगता है-जो कि स्वानुभवैकगम्य है । तो बस, इस **'इदं सर्वमहं पश्यामि'**-इस भान में ज्ञान-ज्ञाता और ज्ञेय-ये तीन पड़त चूँकि घुसे हुए हैं-इसलिए ये भान 'त्रिपुटी' युक्त कहलाता है । **'इदं सर्वम्'**-यह ज्ञेय का हिस्सा है, **'पश्यामि'**-ज्ञान का हिस्सा है एवं **'अहम्'**-ज्ञाता का पार्ट है । तात्पर्य्य यही है कि **'अहमस्मि, अहं जानामि'**-यह जो एक मेरा प्रत्यय है-ज्ञाता-ज्ञान और ज्ञेय-ये तीनों इसके आश्रित हैं । इसी अभिप्राय से कहते हैं—

'एकोऽहमस्मि'-इस भान का जो प्रत्यक्ष करता हूँ-पहचानता हूँ-अनुभव करता हूँ-उस भान में यदि मैं अपने को वेत्तृतया-ज्ञातृतया समझता हूँ-अर्थात् उस भान में मैं ज्ञाता हूँ, तो वित्ति (ज्ञान) और वेद्य भी उसी संप्रत्यय के आधार पर स्थित हैं । अर्थात् जिस संप्रत्यय का-भान का-आधार मैं (ज्ञाता) हूँ-उसी का आधार तो वित्ति और वेद्य भी हैं । जबकि वेत्ता, वित्ति एवं वेद्य तीनों ही उस संप्रत्यय के आधार पर अवलम्बित हैं तो फिर उन तीनों में से ज्ञाता का अंश सच्चा है और ज्ञेयांश मिथ्या है-इसमें आप क्या सबूत रखते हैं । ज्ञाता, ज्ञान, ज्ञेय तीनों का मिक्श्चर है । मिक्श्चर में सबका स्वरूप मिला रहता है-यदि तीन औषधियों के मिक्श्चर में एक भी औषधि विकृत होती है तो सारा मिक्श्चर ही विकृत हो जाता है । बस, ठीक इसी प्रकार ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञेय-इन तीनों में से यदि आप ज्ञेय को विकृत अर्थात् मिथ्या मानते हैं तो तत्सम्बद्ध ज्ञाता को (जिसे कि आप सच्चा मानते हैं) भी मिथ्या मानना पड़ेगा । यदि ज्ञाता सत्य है तो ज्ञेय भी अवश्य ही सत्य है । ज्ञान तीनों की अपेक्षा रखता है । प्रत्यय में तीनों अविनाभूत हैं । उनमें से यदि एक भी मिथ्या है तो तीनों मिथ्या हैं । ज्ञेय का ही तो ज्ञान होता है । यदि ज्ञेय मिथ्या है तो ज्ञान मिथ्या है-ज्ञान मिथ्या है तो ज्ञाता अवश्यमेव मिथ्या है ।

तो बस, सम्पूर्ण कथन का सारांश यही है कि ज्ञान, ज्ञाता, ज्ञेय–इस त्रिपुटी को मिलाकर 'अहं पश्यामि'-यह प्रत्यय होता है। यदि इसमें एक भी मिथ्या है तो त्रिपुटी ही मिथ्या है। चूंकि आप त्रिपुटीस्थ ज्ञाता अंश को सत्य मानते हैं, अतः ज्ञेय को भी अवश्य ही सत्य मानना पड़ेगा। इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"एकोऽहमस्मीति यदस्ति भानं प्रत्येमि मां वेत्तृतया ततश्चेत्।
वित्तिश्च वेद्यानि च नूनमेतत् संप्रत्ययादेव धृतानि तु स्युः" ॥३६॥

वेत्ता और वित्ति अर्थात् ज्ञान और वेद्यवर्ग (ज्ञेयपदार्थसमष्टि) के साथ 'अहमिदं सर्वं पश्यामि' किंवा 'अहं प्रत्येमि'-यह जो प्रत्यय है-वह त्रिपुटीस्वरूप है। अर्थात् इस प्रत्यय में ज्ञाता-ज्ञान और ज्ञेय–ये तीन अंश हैं। इन तीनों में जो कि सर्वथा मिश्चर स्वरूप है–केवल आत्मा (ज्ञाता) ही तो सत्य है और इतर के ज्ञेयादि मिथ्या हैं–यह बात कैसे मानी जा सकती है? यदि ज्ञेय मिथ्या है तो ज्ञाता अवश्य मिथ्या हो जाता है। रोटी बनाने में पानी, आटा और अग्नि–इन तीन सामग्रियों की अपेक्षा है–इन तीनों में से एक के भी अभाव होने पर रोटी नहीं बनती है। बस, ठीक इसी प्रकार ज्ञान का-प्रत्यय का स्वरूप ही इन तीनों से बनता है। चित्र में केनवास, रंग और कारीगर तीन सामग्रियों की अपेक्षा है। नये निर्म्माण में–इच्छा-तप-श्रम ये तीन बातें आवश्यक हैं। बस, तथैव प्रत्यय का स्वरूप ही तीन से बनता है। यदि इनमें से एक को भी निकाल दिया जाएगा तो प्रत्यय का स्वरूप ही नहीं बनेगा। बस, इसीलिए तो हम ज्ञातावत्-ज्ञेय-जगत् को सत्य मानते हैं। इसी मूल से तो हम ज्ञेय जगत् की सिद्धि करते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"वेत्रा च वित्त्या सह वेद्यवर्गः संप्रत्ययोऽयं त्रिपुटोस्वरूपः।
तत्रैक आत्मैव तु सत्यभूतो मिथ्येतराणीति कथं प्रतीयाम्" ॥३७॥

इसी का स्पष्टीकरण करते हैं—

प्रत्यय तीनों को मिलाकर एक है न कि तीन प्रकार का। यदि प्रत्यय तीन होते तो समझ लेते आत्मा का प्रत्यय सत्य है एवं ज्ञेय का प्रत्यय मिथ्या है। परन्तु ऐसा नहीं है–यही तो आफत है। तीनों को मिला के संप्रत्यय एक है। यदि ज्ञेय का यह ज्ञान (प्रत्यय) झूंठा है तो फिर आत्मा में सत्यता क्योंकर हो सकती है? अर्थात्–यदि एक भी अंश मिथ्या है तो फिर आत्मा (ज्ञाता) क्योंकर सत्य हो सकता है? यदि प्रत्यय सत्य है तो वेत्ता की तरह वेद्य और वित्ति भी सत्य ही मानने पड़ेंगे। यदि ज्ञेय सत्य नहीं मानेंगे तो फिर ज्ञाता की भी सत्यता सर्वथा अनुपपन्न ही रहती है। सबका खुलासा यही है कि त्रिपुटी से होने वाला संप्रत्यय एक है, अतएव उसमें रहने वाला ज्ञातृ अंश जैसे सच्चा है वैसे ही ज्ञेयांश भी सत्य है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"संप्रत्ययो न त्रिविधः स एको, मिथ्या स चेन्नात्मनि सत्यता स्यात् ।
सत्यः स चेद् वेत्तृवदेव वित्तिर्वेद्यानि सत्यान्यपि संभवेयुः" ॥३८॥

॥इति ज्ञातृवद् ज्ञेयजगत्सिद्धिः ॥१॥

—※—

६-ज्ञेयत्वसामान्याद् ज्ञातुरिव ज्ञेयजगत्सिद्धिः ॥२॥

ज्ञेयत्वसामान्यात्-ज्ञातृवत् ज्ञेयजगत्सिद्धि—

हमने बतलाया है कि संप्रत्यय में ज्ञाता-ज्ञान और ज्ञेय-ये तीन अंश हैं। आत्मा है, अतएव तो उसकी उपलब्धि है। अर्थात्-उपलब्धि ही को तो अस्ति कहते हैं। आपने बतलाया है कि ज्ञेय मिथ्या है और ज्ञाता सत्य है। इस पर हमारा यही कहना है कि जिसको आपने ज्ञाता समझ रखा है-वह भी एक प्रकार से ज्ञेय है। आप भी तो आत्मा का ज्ञान हो जाए, इस प्रयत्न में लगे रहते हैं। तो बस, आपके मतानुसार भी आत्मा ज्ञेय बन जाता है। अधिक क्या कहें? यदि तात्त्विक दृष्टि से देखा जाए तो ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञेय तीनों तीनों हैं। जिस समय हम किसी का प्रत्यक्ष करते हैं तो उसमें द्रष्टा और दृश्य दोनों पृथक्स्वरूपेण प्रतीत होते हैं। अहं और इदम् यह प्रतीति स्फीतिरूपेण होती है। यहाँ हम विचार करते हैं कि वास्तव मे यदि देखा जाए तो द्रष्टा ही दृश्य (ज्ञेय) के ज्ञान मे कारण है। द्रष्टा से अलग हम दृश्य को कभी नहीं देख सकते। दृश्य को द्रष्टा के अलावा क्या देख सकते हैं? हर्गिज नहीं। दृश्य को जब कभी देखेंगे द्रष्टा (अहम्) में ओतप्रोत ही देखते हैं। जबकि द्रष्टा के विना दृश्य नहीं दीखता है तो फिर यह द्रष्टा है, यहाँ तक द्रष्टा की मर्यादा है एवं यहाँ तक दृश्य की मर्य्यादा है, इसमें कौनसा विनिगमक है? अतः मानना पड़ता है कि दृश्य दृष्टा है और द्रष्टा दृश्य है। दूसरे प्रकार से भी ज्ञाता ज्ञेय ही है, जैसा कि हमने पूर्व में बतलाया है। आत्मा को सारे ही दार्शनिकों ने ज्ञेय माना है। आत्मा को जानना उसे पहचानना यही दार्शनिकों का अन्तिम सिद्धान्त है। जबकि ज्ञेय सामान्यत्वेन आत्मा (ज्ञाता) भी ज्ञेय है तो फिर ज्ञेय को क्योंकर मिथ्या बतलाया जा सकता है? ज्ञेय को मिथ्या बतलाना आत्मा को ही मिथ्या बतलाना है। इसी अभिप्राय से कहते हैं कि ज्ञाता-ज्ञान और ज्ञेय तीनों ही ज्ञाता हैं-तीनों ही ज्ञान हैं एवं तीनों ही ज्ञेय हैं-ऐसी हालत में ज्ञेयों में 'अहं' ही मात्र अर्थात् ज्ञाता ही सत्य है और बाकी के इतर-(ज्ञान, ज्ञेय) ज्ञेय मिथ्या हैं-यह बात क्योंकर मानी जा सकती है? यदि अहं ज्ञेय सत्य है तो जगत् ज्ञेय भी अवश्य ही सत्य है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"ज्ञातापि स ज्ञेयतयैव भाव्यो न ज्ञायते यन्न तदस्ति नाम ।
ज्ञेयेष्वहं केवलमस्मि सत्यं मिथ्येतराणीति कथं प्रतीयाम्" ॥३९॥

१०—संप्रत्ययप्रामाण्याद् ज्ञेयजगत्सिद्धिः ।।३।।

संप्रत्ययप्रामाण्यात्-ज्ञेयजगत्सिद्धि—

इस सारे संसार का यदि असली स्वरूप देखना चाहें तो उसका वास्तविक स्वरूप प्रत्यय ही है। मैं इन सबको देखता हूँ–यह जो ज्ञान है-बस, यही तो जगत् का स्वरूप है। इस युनिवर्सल नॉलेज का बाध कथमपि नहीं हो सकता। जो ज्ञान ज्ञेय (जगत्) को बतला रहा है–वह ज्ञानसिद्ध ज्ञेय क्योंकर मिथ्या हो सकता है ? तात्पर्य्य यही है कि विश्वस्वरूपमय यह ज्ञान स्वतःप्रमाण है, सत् है–अतएव अबाधित है अर्थात् सिद्ध है। बस, इसी स्वतःसिद्ध ज्ञान से जो वेद्य सिद्ध है, अर्थात्–जिस ज्ञेय जगत् का मान ज्ञानप्रामाण्य से सिद्ध है जो कि प्रमाण त्रिकालाबाधित है–भला, इस ज्ञानसिद्ध जगत् का अपलाप कैसे किया जा सकता है ? अतः ज्ञानज्ञातावत् जगत् भी अवश्य ही सत्य है एवं इस विषय में शङ्कराचार्य का मत प्रौढिवादमात्र है–यही समझना चाहिए। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"संप्रत्ययो विश्वमयस्वरूपः स्वतः प्रमाणं सदबाधितत्वात्।
प्रमाणसिद्धं सकलं तु वेद्यं न चापलापाय कदापि शक्यम्" ।।४०।।

।। इति संप्रत्ययप्रामाण्याद् ज्ञेयजगत्सिद्धिः ।।

——❀——

११—जीवानन्त्यसिद्धिः।

जीवानन्त्यसिद्धि—

त्रिपुटी संप्रत्यय के एक होने से, ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेय तीनों के ज्ञेय सामान्य होने से एवं ज्ञानप्रामाण्य से ज्ञेयजगत् की स्थापना कर दी। ज्ञातावत् ज्ञेयजगत् भी अवश्य ही सत्य है–यह बात सिद्ध कर दी गई। अब जीव अनन्त हैं–इस बात की स्थापना करते हैं—

हमने जिस संसार को वेद्य (ज्ञेय) बतलाया है–वह संसार दो पार्टों में विभक्त है। एक ज्ञेय का पार्ट तो ऐसा है जो मुझ से सर्वथा ही विलक्षणधर्म्मा है। मैं बोलता हूँ, तो वह मूक है, मैं देखता हूँ–वह चक्षुरिन्द्रियरहित है। मैं चलता हूँ–वह स्थिर है। मैं अनुभव करता हूँ–वह अनुभवशून्य है, मैं खाता हूँ–वह बिना खाए ही पड़ा रहता है। अर्थात्–जिसे लौकिक परिभाषानुसार 'जड़' कहा जाता है–वह जड़, जड़स्वरूप ज्ञेयजगत् मेरे से सर्वथा विभिन्नधर्म्मा है, परन्तु ज्ञेयजगत् में ज्ञेय का कुछ हिस्सा ऐसा भी है जो ठीक मेरे ही माफिक कार्य करता दिखलाई पड़ता है। मैं हँसता हूँ, वह भी हँसता है, मैं खाता हूँ–वह भी खाता है, मैं चलता हूँ–वह भी चलता है। तात्पर्य्य यही है कि ठीक मेरे माफिक धर्म्म वाला एवं मेरे माफिक संसार-व्यवहार करने वाला भी ज्ञेयजगत् में एक ज्ञेय का सीगा मौजूद है।

मैं इन देह्यों में मेरी तरह ही मेरे समान ही व्यवहार करने वाले मेरे से भिन्न दूसरों को (मनुष्यादि चेतन-जगत् को) देखता हूँ।

कदाचित् कहो कि असल में वे कुछ नहीं हैं-केवल मेरे ही ज्ञान से सब बने हुए हैं। केवल प्रत्यय ही सच्चा है-उस प्रत्यय के ही सारे पुतले खड़े हुए हैं। स्वप्न में न कोई अन्य मनुष्य होता है, न कोई अन्य जीव होता है-केवल मैं ही-मेरा खयाल ही हाथी बन जाता है, मैं ही सवार बन जाता हूँ, मैं ही फोज-पलटन बन जाता हूँ, तात्पर्य्य यही है कि जैसे स्वप्न में मैं ही सब कुछ बन जाता हूँ-मेरे ही खयाल से बना हुआ वह ज्ञेयजगत् है-ठीक उसी प्रकार इस जाग्रत्-अवस्था में भी जो कि परमार्थतः स्वप्नावस्था ही है-मेरे ही खयाल से सब कुछ बना हुआ है। वस्तुतः तात्त्विकदृष्ट्या मेरे से अलावा और अन्य जीव है ही नहीं। इस विषय का विशद उत्तर हम आगे जाके देने वाले हैं-अतः विस्तार से उत्तर न देकर थोड़ा सा समाधान करते हैं।

स्वप्नजगत्वत् जाग्रत् जगत् को मान लेना वैसा ही है-जैसे दिन को रात मान लेना। जो जाग्रत्-जगत् ज्ञानप्रामाण्य से सिद्ध है-उसका अपलाप क्योंकर किया जा सकता है? अतः मानना पड़ता है कि स्वप्नावस्था से जाग्रदवस्था सर्वथा विभिन्न वस्तु है। यदि स्वप्नावस्थावत् जाग्रदवस्था भी होती तो जैसे व्यास भगवान् स्वप्नावस्था की सृष्टि का उपपादन न कर उसे मायामात्र बतलाते हैं, तद्वत् जाग्रत्जगत् को भी मिथ्या बतलाते--

"सन्ध्ये सृष्टिराह हि।"

"मायामात्रं तु कार्त्स्न्येनानभिव्यक्तस्वरूपत्वात्" ॥[1]

परन्तु वे केवल स्वप्नसृष्टि को ही मिथ्या बतलाते हैं, अतः जाग्रतसृष्टि को कथमपि स्वप्नतुल्य नहीं कहा जा सकता। जब जाग्रदवस्था स्वप्नतुल्य नहीं है एवं उसमें हमारे सदृश ही अन्य मनुष्यों को हम देखते हैं तो अवश्य ही जीवानन्त्य मानना पड़ता है। यह तो हुई शास्त्रीय प्रमाण की बात। अनुभव से भी यही सिद्ध होता है कि जीव अनन्त ही हैं।

जीव एक है, एक ही जीव का प्रत्यय सत्य है यह बात कथमपि नहीं मानी जा सकती है। हम ऐसी हालत में आपसे पूछते हैं कि यदि केवल प्रत्यय ही सत्य है तो हमारे सदृश जिन अन्यों को देख रहे हैं-उनमें से किसका प्रत्यय सच्चा है? एवं मैं ही हूँ और वह नहीं है-इसमें क्या विनिगमक है? यदि तुम अपने को एवं अपने प्रत्यय को सच्चा बतलाते हो तो दूसरा अपने और अपने प्रत्यय को सच्चा बतलाता है। कदाचित् कहो कि जीवानन्त्य हम माने तब इसमें पूर्वोक्त दोष हो सकता है, परन्तु जब हम एक ही 'अहं' स्वरूप जीव मानते हैं तो फिर झगड़ा ही क्या रहता है? हम ही सच्चे हैं-हमारा ही प्रत्यय सच्चा है-सब हमारे ही प्रत्यय से बने हुए हैं। इस समाधान से भी आपका काम

---

१ ब्रह्मसूत्र ३।२।१ व ३।

नहीं चल सकता। हमने माना कि जीव सत्य है, परन्तु वह एक ही है-अनन्त नहीं है-यह बात तो आप कथमपि सिद्ध नहीं कर सकते। यदि जीव एक ही होता और उसी के ज्ञान (ख़याल) से सारा जगत् बना हुआ होता तो इस जीव के शरीरोत्क्रान्त हो जाने से उस जीव के प्रत्यय से ही बना हुआ यह सारा विश्व भी नष्ट हो जाता। परन्तु हम (दूसरा जीव) देखते हैं कि हमारे सामने हजारों मर गए, परन्तु संसार अब भी वैसे का वैसा ही मौजूद है। इससे मानना पड़ता है कि जीव एक नहीं है एवं प्रत्यय एक नहीं है। अनन्त जीव हैं और प्रत्येक का प्रत्यय अपना-अपना भिन्न-भिन्न है। यदि जीव एक ही होता तो एक के ज्ञान हो जाने से सबको एककालावच्छेदेन ज्ञान हो जाता। हमने एक हाथी को देखा-तो चूंकि हम एक ही हैं, अतः सामने एकस्वरूप जो हजारों आँखों के अन्धे हैं, उनको भी हाथी का ज्ञान हो जाना चाहिए, परन्तु हमारे ज्ञान से उसे (अन्य को) ज्ञान नहीं होता, अतः मानना पड़ता है कि वह हमसे सर्वथा भिन्न है। यदि एक ही होता तो हमारे ज्ञान से सबको ज्ञान हो जाता। क्या हमारे दुःख से सारा जगत् दुःखमय हो जाता है? हर्गिज नहीं-कदापि नहीं। हम प्रत्यक्ष में देख रहे हैं कि हम हँस रहे हैं तो हमारे सामने खड़ा हुआ मनुष्य रो रहा है-भला, यदि एक ही 'मैं' होता तो फिर इस द्वैतभाव की उपपत्ति ही क्योंकर होती? एक मनुष्य बडा भारी विद्वान् है तो दूसरा अत्यन्त मूर्ख है-उसे विद्वान् बनाने के लिए उस विद्वान् को उस मूर्ख के अन्तःकरणावच्छिन्न ज्ञान को प्रेरित करना पड़ता है-तब कहीं जाकर वह विद्वान् बनता है। यदि केवल 'मैं' एक ही होता तो मेरी विद्वत्ता से एक-स्वरूप सारा जगत् खिल पड़ता। मेरे सुखी रहने से सारा जगत् हँसता हुआ ही दिखलाई पड़ता। कहाँ तक कहें? प्रतिपद प्रतिक्षण में हम एक से एक का जब वैलक्षण्य देख रहे हैं तो फिर ऐसी हालत में एक ही जीव क्योंकर माना जा सकता है? "जबकि मैं इनको अपने से जुदे मेरे ज्ञानप्रामाण्य से देख रहा हूँ तो यह अवश्य ही मानना पड़ेगा कि जीव एक मैं ही नहीं हूँ-अपि तु, अनन्त हैं" जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"वेद्येषु पश्यामि तु मामिवान्यान् मत्तुल्यधर्म्मव्यवहारभाजः।
मत्तश्च पार्थक्यममीषु पश्याम्यनेकजीवत्वमतः प्रपद्ये" ॥४१॥

यदि मैं (जीव) एक ही होता तो फिर स्वभाव में वैमत्य न दिखलाई पड़ता। हम देखते हैं कि एक का स्वभाव तो सात्त्विक है-उसके आश्वासन से-दर्शनमात्र से शान्ति की लहर बह जाती है, परन्तु दूसरे शान्ति में क्षोभ डालने वाले हैं एवं तमःप्रधान के तो दर्शनमात्र से ही उद्वेग होने लगता है। यदि आपके अनुसार एक ही मैं (जीव) होता तो फिर इस विरोध का काम ही क्या था? परन्तु जब यह स्वभावभेद-प्रकृतिभेद हम प्रत्यक्ष में देख रहे हैं तो फिर इसका अपलाप क्योंकर किया जा सकता है। अपिच-एक जीव की जिस समय मृत्यु हो रही है-उस समय दूसरा जिन्दा दिखलाई दे रहा है-प्रत्येक की जन्म-मृत्यु पृथक् समय में हो रही है। यदि मैं(जीव) एक ही होता तो फिर एककालावच्छेदेन जीवमात्र की मृत्यु हो जाती। श्री रामचन्द्र आज भूलोक में नहीं हैं तो क्या आज जीव-सत्ता ही जगत् में नहीं है? हमारे पहले जो जीव नष्ट हो गया-क्या अब मुंह बोलते हुए हम नहीं हैं। जाने दो पूर्व के समय की बात-वर्तमान ही की लो। हम देख रहे हैं कि हमारे सामने हजारों मर रहे हैं, परन्तु हम वैसे के

वैसे ही खड़े हुए हैं। हम खड़े हुए हैं और आप कह रहे हैं कि जीव एक है। यदि जीव एक है तो फिर वह मर कौन गया और हम खड़े कौन हैं? अजीब तमाशा है–भला जो द्वैत प्रत्यक्ष से, तर्क से, प्रमाण से, अनुभव से सिद्ध है–उसका भी अपलाप करने वाले जगत् में मौजूद हैं। अस्तु, हमारा उन हठवादियों से कुछ नहीं कहना हमें तो अपना सिद्धान्त जिज्ञासु और तत्त्वपिपासु लोगों को बतलाना है और बतलाकर उन्हें सत्-पथ पर लाना है। हमें कहना इतना ही है कि जब कि हम सत्त्व–रज–तम इनकी प्रत्येक की प्रकृति में भेद देखते हैं एवं जन्ममृत्यु में सर्वथा भेद देखते हैं तो अवश्य ही यह मानना पड़ता है कि विभिन्न ज्ञान है–मूल जिनका, ऐसे अनन्त हम (जीव) हैं। अर्थात्–मैं ही सच्चा हूँ एवं मेरा ही ज्ञान सच्चा है–यह बात कथमपि नहीं मानी जा सकती। मैं भी अनन्त हूँ एवं प्रत्येक का ज्ञान भी जो कि उनका मूल है–अनन्त है। प्रत्येक का ज्ञान अपना-अपना स्वतन्त्र है। इसीलिए तो मूर्ख और पण्डित की व्यवस्था है। यदि एक ही ज्ञान होता तो फिर नैतिक एवं धार्मिक व्यवहार ही उठ जाता। तात्पर्य्य सम्पूर्ण कथन का यही है कि सत्त्व–रज–तमव्यतिरेकात् एवं जन्ममृत्युभेदात् यह अवश्य ही मानना पड़ता है कि जीव एक ही नहीं है–अपि तु, अनन्त हैं एवं प्रत्येक का ज्ञान स्वतन्त्र है। मेरे ही ज्ञान से सब ज्ञानवान् हैं–भला, यह प्रत्यक्षविरुद्ध बात कैसे मानी जा सकती है? अतः जीव भी अनन्त हैं एवं उनका प्रत्येक का अपना ज्ञान भी भिन्न है–यही बात माननी चाहिए। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"तमोरजःसत्त्वगुणातिरेकात् तज्जन्ममृत्युव्यतिरेकतश्च ।
मन्ये ध्रुवं ज्ञानविभिन्नमूलान्येतान्यनन्तानि वयं भवामः" ॥४२॥

जिस प्रकार से हमारा एक ब्रह्माण्ड है–ठीक उसी प्रकार से दूसरे लोक का दूसरा ब्रह्माण्ड है। हमारे ब्रह्माण्ड के जैसे अनन्त ब्रह्माण्ड हैं–यह बात शास्त्रसिद्ध है एवं प्रत्येक ब्रह्माण्ड के अधिष्ठाता अनन्त सूर्य्य हैं। जिस प्रकार इस लोक में इस ब्रह्माण्ड में इसका नियन्ता सूर्य्य है–तद्वत् दूसरे ब्रह्माण्ड का दूसरा सूर्य्य नियन्ता है। तात्पर्य्य यही है कि प्रत्येक ब्रह्माण्ड का एक-एक सूर्य्य नियन्ता है। तो जैसे अनन्त ब्रह्माण्डों के नियन्ता सूर्य्य अनन्त हैं–जो कि उस-उस अपने जगत् के उपादान हैं–बस, तद्वत् ही इन शरीरब्रह्माण्डों के नियन्ता हम भी बहुत ही हैं। अर्थात्–जैसे एक ब्रह्माण्ड के नियन्त्रण के लिए एक सूर्य्य आवश्यक है–अन्यथा कथमपि उस ब्रह्माण्ड की स्थिति नहीं रह सकती। तद्वत् प्रत्यक्षदृष्ट जो अनन्तशरीर ब्रह्माण्ड हैं–उनके नियन्त्रण के लिए उनके संचालन के लिए प्रत्येक का भिन्न-भिन्न नियन्ता मानना पड़ता है। अन्यथा किसी भी प्रकार से शरीर का संचालन उपपन्न नहीं हो सकता है। एक ही शरीर के चलने से संसार के यच्चयावत् शरीर चल पड़ें–यह बात कदापि सम्भव नहीं है। सम्भव क्या नहीं है–हम देख ही जो रहे हैं–आपके अनुसार तो एक के चलते ही सबको चलना चाहिए था, परन्तु अपने-अपने व्यापार में सब स्वतन्त्र हैं, अतः मानना पड़ता है कि प्रत्येक शरीरब्रह्माण्ड का प्रेरक भिन्न-भिन्न ही है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"एकैकब्रह्माण्डनियन्तृभूताः सूर्य्या अनन्ता इह सन्ति यद्वत् ।
तत्तज्जगज्ज्ञाननिदानभूता वयं च तद्वद्बहवो विभामः" ॥४३॥

अहं (मैं) पदार्थ में जो एक आनन्त्य का हम प्रत्यक्ष कर रहे हैं–प्रत्यक्ष में जो हम जीवानन्त्य देख रहे हैं–उसको एकान्ततः प्रात्ययिक (खयाली जगत्) नहीं बतलाया जा सकता है। केवल हमारे ही प्रत्यय से सारा आनन्त्य बना हुआ है–यह बात हर्गिज नहीं मानी जा सकती। क्योंकि जगत् में–चैत्र, मैत्र, देवदत्त, यज्ञदत्त इत्यादि अनेक मनुष्य हैं–जिनका कि हम प्रत्यक्ष कर रहे हैं। अब भला, उन सबमें से चैत्र के प्रत्यय का यह जगत् बना हुआ है, या मैत्र प्रत्यय का बना हुआ है अथवा यज्ञदत्त के प्रत्यय का बना हुआ है?–इसमें क्या विनिगमक है? आप क्या सुबूत रखते हैं कि चैत्र के प्रत्यय का ही यह जगत् बना हुआ है–मैत्र के प्रत्यय का नहीं? आप इस विषय में कोई भी प्रमाण नहीं दे सकते एवं जब तक प्रमाण नहीं दिया जाता तब तक उस पक्ष का किसी प्रकार से भी समर्थन नहीं किया जा सकता, अतः अगत्या आपको जीवानन्त्य एवं जीव के साथ ज्ञानानन्त्य स्वीकार करना पड़ेगा जो कि अनुभव, तर्क, प्रमाण से सिद्ध है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यदेतदानन्त्यमहंपदार्थे नैकान्ततः प्रात्ययिकं तदस्ति।
चैत्रस्य मैत्रस्य परस्य वा स्यात् स प्रत्ययो नो विनिगम्यते तत्" ॥४४॥

॥ इति जीवानन्त्यसिद्धिः ॥

१२–जगदानन्त्यसिद्धिः—

जगदानन्त्यसिद्धि—

पूर्व-प्रकरण में जीवानन्त्य सिद्ध कर दिया। प्रमाण से–युक्ति से, जीवानन्त्य स्थापित कर दिया गया। अब उसी आधार पर जगदानन्त्य-स्थापना करते हैं। हमने बतलाया है कि जीव अनन्त हैं एवं प्रत्येक जीव का ज्ञान भी भिन्न-भिन्न है। एक जीव के ज्ञान से दूसरे जीव के ज्ञान का कोई सम्बन्ध नहीं। ज्ञान और सत्ता दोनों पराश्रित हैं। ज्ञान की सत्ता जगत्-सत्ता से है अर्थात्–ज्ञान का ज्ञान **'अहं जानामि'**-यह प्रत्यय बहिर्जगत् सत्ता से सिद्ध है। ज्ञान में ज्ञान नहीं रहता, अतः ज्ञान के ज्ञान के लिए अवश्य ही किसी दूसरे की सत्ता की अपेक्षा है। बस, वही जगत् कहलाता है। यदि जगत् न होता तो ज्ञान होता है–ज्ञान है–यह बात ही नहीं बनती। ज्ञान विषय को लेकर ही अपना स्वरूप कायम करता है। विना विषय के 'जानामि' का मौका ही नहीं आता है, अतः मानना पड़ता है कि ज्ञान की सत्ता जगत्-सत्ता से है अर्थात्–विषय से ज्ञान की सिद्धि है–विषय है, अतएव जाना जाता है–**'अस्ति-अतः ज्ञायते, यदि न भवेत्-तर्हि न ज्ञायेत'**–एवमेव जगत् की सत्ता ज्ञान से है। सत्ता में सत्ता नहीं रहती–जगत् है–यह बात ज्ञान ही से बनती है। हमारे ज्ञान के आश्रय में जगत् आ बैठता है–तभी वह जगत् 'है' कहलाने का अधिकारी होता है। यदि घड़ा हमारे ज्ञान में नहीं है तो फिर घड़ा है–यह बात बन ही नहीं सकती है। हम जानते हैं–इसीलिए तो जगत् है। हमारे ज्ञान के अलावा जगत्-सत्ता को अन्य स्थान पर त्राण

मिल ही नहीं सकता। उसकी सत्ता ज्ञान के ऊपर ही अवलम्बित है। **'ज्ञायते-ग्रतः-ग्रस्ति, यदि न ज्ञायेत-तर्हि न भवेत्'**।

तात्पर्य्य कहने का यही है कि ज्ञान और जगत् दोनों एक के एक भाश्रित हैं-उससे उसका स्वरूप बनता है एवं उससे उसका स्वरूप बनता है। प्रकृत में हमें अनन्त जगत् बतलाने हैं, अत: जगत् से ज्ञान की सत्ता रहती इस विषय को छोडकर ज्ञान से जगत् की सत्ता रहती है-इसी ग्रंश का ग्रहण करेंगे। हमारे ज्ञान से 'जगत् है'-यह जगत्-सत्ता उत्पन्न होती है-यदि ज्ञान में जगत् नहीं है तो फिर जगत् नहीं है। बात बिलकुल ठीक है-हम तो तभी जगत् को 'है' कह सकते हैं जबकि वह हमारे ज्ञान में ग्रा जाए। विना जाने हम कैसे कह सकते हैं कि यहाँ घट है? भींत के उस पार पानी से भरा हुआ घड़ा रखा हुग्रा है, परन्तु हमें चूँकि मालूम नहीं है-वह घड़ा हमारे ज्ञान में नहीं है, ग्रतः हम प्यासे मरते ही इस ओर बैठे हुए हैं। हमारी तरफ से घड़ा वहाँ है ही नहीं। तो बस, ज्ञान से वस्तु की किंवा जगत् की सत्ता रहती है-यह बात सिद्धान्तरूप से मान लेनी चाहिए। ग्रब हमें यह बतलाना है कि यह जो ज्ञान है जिसे कि जगत्सत्तासिद्ध करने वाला बतलाया है-प्रतिव्यक्ति भिन्न है, जैसा कि पूर्वप्रकरण में बतलाया गया है।

संसार में जितने भी जीव हैं, प्रत्येक का ज्ञान भिन्न है। इस प्रकार से ज्ञान है भिन्न एवं ज्ञान से होती है जगत् की सत्ता-तो ज्ञानानन्त्यात् सुतरां जगदानन्त्यसत्ता सिद्ध हो जाती है। प्रत्येक ग्रात्मा का ग्रपना-अपना स्वतन्त्र जगत् है। एक के जगत् का दूसरे के जगत् से कोई सम्बन्ध नहीं है। ध्यान दीजिए उसी पानी भरे घडे के दृष्टान्त पर। हमारे जगत् में जो कि हमारे से बना हुग्रा है-पानी का घड़ा है ही नहीं, परन्तु जो हमारे से उस ग्रोर बैठे हुए हैं-उनके आत्मा से निर्म्मित जगत् में घड़ा मौजूद है। पुस्तक बीच में सीधी खड़ी हुई है। उसके एक तरफ का भाग हम देख रहे हैं, क्योंकि वह हमारा जगत् है, परन्तु आप उसे नहीं देख रहे हैं, क्योंकि वह आपका जगत् नहीं है। ग्रापके जगत् के ओर का पार्ट ही ग्राप देख रहे हैं, परन्तु वह हम नहीं देख रहे, अत: मानना पड़ता है कि ग्रापका जगत् आपका है ग्रौर मेरा जगत् मेरा है। एक ही कुर्सी के चारों ओर ग्रादमी खड़े हुए हैं। चारों की दृष्टि कुर्सी पर है, परन्तु सब उसका भिन्न-भिन्न स्वरूप देख रहे हैं। इसमें यही सुबुत है कि आप अपने-अपने स्थान पर खड़े रह कर उस कुर्सी का फोटू लीजिए-प्रत्येक का फोटू जुदा जुदा (ग्रलग-ग्रलग) ग्राएँगे। इसका कारण एकमात्र-जगत् का भेद है। आपका जगत् दूसरा है-दूसरों का दूसरा है। इतना अवश्य समझना चाहिए कि हमारे ज्ञान का ढाँचा तय्यार करवाने वाला कोई स्थिर जगत् ग्रवश्य है जो कि ग्रपने स्थान पर एकरूप से स्थिर रहकर हमारे ज्ञान का साँचा तय्यार कर देता है। बस, साँचे में सँचा हुग्रा ढाँचे में ढला हुग्रा ज्ञान उसी स्थान पर जहाँ पर की ढाँचा घडने वाला स्थिर जगत् मौजूद है, नया जगत् उत्पन्न कर देता है। उस स्थिर स्थान को छोड कर हमारा ज्ञान नया जगत् नहीं बना सकता। यही कारण है कि ज्ञान में सर्वथा स्वतन्त्र भी होते हुए हम हमारे पास ही उस वस्तु का निर्म्माण नहीं कर सकते। जिस स्थान पर ईश्वरीय जगत् (वस्तु) की स्थिति है-उसी स्थान पर हमारा ज्ञान जगत् का निर्म्माण कर सकता है। यदि ऐसा नियन्त्रण न होता तो फिर हमें यात्रा करने के लिए काशी न जाना पड़ता, लड्डू लाने के लिए बनिएँ की दुकान पर न जाना पड़ता। तमाशा देखने नाटकघर पर न जाना

पड़ता । यहीं घर बैठे-बैठे ही हमारे ज्ञान से हम सब कुछ उत्पन्न कर लेते । परन्तु नहीं कर सकते । बस, इसका एकमात्र यही कारण है कि जहाँ ईश्वरीय जगत् की स्थिति होती है-वहीं पर हमारा ज्ञान नया जगत् बनाता है । परन्तु इतना अवश्य ध्यान रखना चाहिए कि उस ईश्वरीय सृष्टि का काम ज्ञान का ढाँचामात्र तय्यार कर देने का है न कि अपने ही जगत् को उस ज्ञान को दिखलाने का । ज्ञान जिस जगत् का निर्म्माण करता है-वह ईश्वरीय जगत् से सर्वथा भिन्न है । ईश्वरीय जगत् से हमारा जगत् सर्वथा भिन्न है । तो बस, जैसे हमारा जगत् सर्वथा भिन्न एवं अपना है, बस, ठीक उसी प्रकार दूसरे जीव के ज्ञान से बना हुआ जगत् हमारे जगत् से सर्वथा भिन्न एवं अपना है । इस प्रकार से जितने भी जीव हैं-उन सबका अपना-अपना प्रातिस्विक जगत् है । एक के जगत् का दूसरे को पता भी नहीं है । हमारा जगत् हमें हाथी दिखला रहा है, परन्तु दूसरे का जगत् हाथी का लेश भी नहीं रखता । यदि हाथी जगत् एक ही होता तो फिर एक के ज्ञान से संसार के यच्चयावत् जीवों को हाथी का ज्ञान हो जाना चाहिए था । परन्तु नहीं होता । इसलिए मानना पड़ता है कि प्रत्येक का हस्ति-जगत् भिन्न-भिन्न है ।

कदाचित् कहो कि एक साथ १०० आदमी जब हाथी को देख रहे हैं तब तो वह एक ही हाथी है । इस पर हमारा यही कहना है कि अभी आप थोड़े से भ्रम में हैं, यदि जरा बुद्धि से काम लेंगे तो आपको मालूम होगा कि वस्तुतः प्रत्येक का हाथी भिन्न-भिन्न है-निदर्शन उसी फोटू का काफी है । हाथी वह नहीं आता-वह तो ईश्वरीय सृष्टि की वस्तु है-उसका हमारे से क्या ताल्लुक ? हम तो उसी स्थान पर अपने ज्ञान से एक ख़याली हाथी बनाते हैं । वह हाथी ख़याली ही है-सच्चा नहीं है-इसमें सबसे बडा भारी प्रमाण यही है कि १० हजार आदमी उस स्थान पर हाथी को देखते हैं, परन्तु वह घटता नहीं एवं न किसी की मृत्यु होती । यदि वही हाथी हमारे पास आता तो उसके बोझ से ही हम मर जाते एवं यदि हाथी हमारे पास आता तो फिर दूसरे अन्य मनुष्यों को वह दीखता ही नहीं, क्योंकि वह तो हमारे पास आ गया । कदाचित् कहो कि थोड़ा-थोड़ा बँट कर आ जाता तो सो बात भी नहीं बन सकती । क्योंकि यदि थोड़ा-थोड़ा बँट कर आ जाता तो फिर हाथी अपने स्थान पर रहता ही नहीं । इसीलिए मानना पड़ता है कि जो ईश्वरीय सृष्टि का पुरोऽवस्थित हाथी है-उसका हमारे से कोई सम्बन्ध नहीं । हमारा सम्बन्ध उसी स्थान पर बने हुए हमारे ख़याली हाथी का है । हमारे ज्ञान का बना हुआ हाथी ही हमें दीखता है । यही कारण है कि किसी को (दूर खड़े रहने वाले को) हाथी छोटा दीखता है, किसी को (पास खड़े रहने वाले को) बडा दीखता है । इस तारतम्य का यही कारण है । जिसका ज्ञान जैसा जिस अवस्था में होता है-वह उसी तरह का जगत् बनाता है । अतः यह बात अवश्य अवश्य ही माननी पड़ेगी कि प्रत्येक जीव का अपना-अपना जगत् भिन्न-भिन्न है । जो जीव मर जाता है-उसका जगत् उसी के साथ नष्ट हो जाता है । इसीलिए-"आप मरा और जग परलय (प्रलय)"-यह कहा जाता है । तो इस प्रकार से सिद्धान्त समझना चाहिए कि ईश्वरीय जगत् एक है एवं जीव-जगत् अनन्त हैं ।

पूर्वोक्त जीवानन्त्य प्रकरण से हम **'जीव'** बहुत हैं-यह बात सिद्ध हो जाती है । सारा प्राणिसमूह एकतन्त्र्य है-अर्थात्-जगत् में मैं (जीव) ही अकेला हूँ-मेरे से अलावा और अन्य जीव है ही नहीं-सब मेरे ही ख़याल से बने हुए हैं-यह बात कदापि नहीं मानी जा सकती । तर्क से, प्रमाण से एवं अनुभव से

यही बात साबित होती है कि जीव अनन्त हैं एवं प्रत्येक जीवात्मा के ज्ञान से बनने वाला जगत् भिन्न-भिन्न है। इस प्रकार अनन्त जीव हैं और अनन्त ही जगत् हैं। एक के जगत् का दूसरे के जगत् से कोई भी सम्बन्ध नहीं है। जो हमारे जगत् की वस्तु है-उसे हम ही देखते हैं, दूसरे का उससे जरा भी सम्बन्ध नहीं है। इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सिद्धं तदित्थं बहवो वयं स्मो न त्वैकतन्त्र्यं विनिगन्तुमर्हम्।
प्रत्यात्मसिद्धानि जगन्ति भिन्नान्येकस्य चार्था न परत्र भान्ति" ॥४५॥

जिस ज्ञान का मुझे भान होता है-वह ज्ञान मेरा है, न कि किसी गैर का। मेरा ज्ञान मेरा ज्ञान है-दूसरे के ज्ञान से मेरे ज्ञान का क्या सम्बन्ध ? दूसरा पंडित है, तो उसके ज्ञान से मैं ज्ञानी थोड़े ही कहलाऊँगा, मैं तो जैसा मेरा ज्ञान है-वैसा ही कहलाऊँगा। मेरा ही ज्ञान एक स्वतन्त्र जगत् को पैदा करने में मूलभूत है। अर्थात्-जैसे ज्ञान मेरा है, तद्वत् मेरे ज्ञान से उत्पन्न जगत् भी मेरा ही है। जिस प्रकार मेरे ज्ञान से दूसरे का कोई सम्बन्ध नहीं तद्वत् मेरे ही ज्ञान से पैदा होने वाला मेरा जगत् मेरा है-उसका दूसरे के जगत् से कोई सम्बन्ध नहीं है-चैत्र का जगत् भिन्न है और मैत्र का का जगत् सर्वथा भिन्न है। मेरा (मैत्र का) जगत् चैत्र के ज्ञान से बना हुआ है-यह बात कथमपि मानने योग्य नहीं है। यदि जीव एक होता तो ज्ञान एक होता और ज्ञान एक होता तो तन्निर्मित जगत् भी एक होता। परन्तु चूंकि जीव अनन्त हैं, इसलिए ज्ञान अनन्त हैं एवं ज्ञान अनन्त हैं तो तज्जनित जगत् भी अनन्त ही हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"ज्ञानं तु यन्मे प्रतिभाति तन्मे पृथग् जगन्मूलमिदं तदेकम्।
चैत्रस्य मैत्रस्य पृथक् पृथक् तन्न मज्जगच्चैत्रधियाऽवक्लृप्तम् ॥४६॥

इसी का स्पष्टीकरण करते हैं—

अनन्त जीवों के अनन्त ज्ञान से सिद्ध होने वाले पृथक् आत्मसत्ता रखने वाले यह जगत् अनन्त हैं। यद्यपि ज्ञान इनका एक प्रकार का सा ही होता है अर्थात्-जगत् का जैसा स्वरूप हम देखते हैं, वैसा ही दूसरे भी देखते हैं तथापि उनमें विशेष भी जरूरी है। अर्थात् एकसा होने पर भी वे जगत् भिन्न-भिन्न ही हैं। जिस समय एक वस्तु को हम १ हजार आदमी मिल कर देखते हैं तो यह सबको एक सी ही दिखलाई पड़ती है। हम नाटक देखने जाते हैं तो नाटक में बैठे हुए सभी मनुष्यों को नाटक एकसा ही दिखलाई पड़ता है। इससे कभी इस भ्रम में नहीं पड़ जाना चाहिए कि वह नाटकीय जगत् एक ही है, कभी नहीं। प्रत्येक मनुष्य का नाटकीय जगत् भिन्न-भिन्न है-एक का दूसरे से कोई सम्बन्ध नहीं है। अवश्य ही सबके नाटकीय जगत् में फरक है, परन्तु सौक्ष्म्यात् उसका प्रत्यक्ष हम नहीं कर सकते। वैज्ञानिक चक्षु से देखने पर यह फरक फौरन समझ में आ जाता है। आप तो बराबर की कहते हैं-हम तो एक बिन्दुमात्र के अन्तर पर नया जगत् मानते हैं। कल्पना कीजिए एक मकान में एक

दीपक रखा हुआ है एवं उसका प्रकाश चारों ओर फैल रहा है। अब दूसरा दीपक उसमें रखिए, तीसरा रखिए, चौथा रखिए-यहाँ तक कि १००० (एक हजार) दीपक रख दीजिए-सबका प्रकाश उस मकान में व्याप्त हो जाएगा। उन सब दीपकों का प्रकाश मिल कर एकरूप हो जाएगा। क्या आप कह सकते हैं कि वह प्रकाश एकस्वरूप ही है-एक ही दीपक का जगत् है। नहीं-हर्गिज नहीं। प्रत्येक दीपक के केन्द्र से निर्म्मित अपना-अपना प्रकाशजगत् भिन्न-भिन्न है-बस, ठीक यही बात आत्मदीपक में समझिए। प्रत्येक के आत्मा में से ज्ञान-रश्मियाँ निकल कर नाटकीय जगत् का निर्म्माण करती हैं एवं सब एक ही स्थान पर स्थित हैं। ऐसी हालत में क्या उनका एक ही जगत् माना जाएगा? हर्गिज नहीं। फ़रक नहीं दीखता-इसमें सूक्ष्मता कारण है। जरा ध्यान से सोचने पर वह फ़रक समझ में आ जाता है। अतः प्रत्येक आत्मा का अपने-अपने ज्ञान से निर्म्मित जगत् एक से एक सर्वथा अलग है जीवानन्त्यवत् एवं ज्ञानानन्त्यवत् जगत् भी अनन्त ही हैं-यह सिद्धान्त समझना चाहिए। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अनन्तजीवप्रतिपत्तिसिद्धान्येतानि नाना पृथगात्मकानि।
जगन्ति सन्ति प्रतिपत्तिसाम्येऽप्यनेकभावेषु विशेषवन्ति" ॥४७॥

जो पूर्वक्षितिज से ९० अंश पश्चिम में है-वे उदय होते हुए सूर्य्य को मन्दप्रभ और बडे आकार (७ अंगुल) का देखते हैं एवं क्षितिज से ९० अंश पूर्व रहने वाले-उसी सूर्य्य को अपने मस्तक पर देख रहे हैं एवं उनके दृश्यमण्डल के हिसाब से वही सूर्य्य ६ अँगुल का है एवं उनसे भी ९० अंश पूर्व अर्थात्-क्षितिज पर सूर्य्य देखने वालों से १८० अंश पर रहने वालों को वह सूर्य्य अस्त होता हुआ दिखलाई पड़ रहा है एवं उदय होते हुए सूर्य्य को देखने वालों से ९० अंश पश्चिम में रहने वालों के लिए वह समय आधी रात है। इस प्रकार से एक ही समय में संसार के कुछ मनुष्य सूर्य्य को उगता हुआ देखते हैं, कुछ मनुष्य अस्त होता हुआ देखते हैं, जिनको कि वह मन्दप्रभ और बड़े डायमिटर का दिखलाई पड़ता है एवं दूसरे उसे अपने माथे पर देखते हैं जो कि छोटे बिम्ब (६ अंगुल) का और प्रखर प्रकाशयुक्त है। इस प्रकार से एक समय में जब मनुष्य सूर्य्य में यह विपर्य्यय देखते हैं तो फिर ऐसी हालत में यह बात कैसे मानी जा सकती है कि एक ही सूर्य को सब देख सकते हैं? इस विप्रतिपत्ति को दूर करने के लिए यही मानना पड़ता है कि प्रत्येक के ज्ञान से बना हुआ सूर्य्य अपना अपना पृथक्-पृथक् है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"पश्यन्ति भास्वन्तमिहैककाले प्रोद्यन्तमेकेऽस्तमयन्तमेके।
मन्दप्रभं विस्तृतबिम्बमन्ये मध्याह्नगं दीप्तभमल्पबिम्बम्" ॥४८॥

अपि च-यदि एक ही के ज्ञान से बना हुआ यह जगत् होता तो निम्नलिखित विरोध कदापि नहीं दिखलाई पड़ता, परन्तु हम जगत् में सर्वथा एक से एक में वैमत्य देखते हैं, अतः अवश्य ही अनन्त जगत् मानने पड़ते हैं—

किसी का तो जगत् सर्वथा आनन्दमय है अर्थात् किसी के लिए तो जगत् में जरा सा भी दुःख नहीं है-उन मनुष्यों के लिए विना इच्छा किए बेरोक-टोक भोग्य पदार्थ उपस्थित हो जाते हैं, परन्तु एक दीन दरिद्र ऐसा है-जिसका सारा जगत् दुःखमय है। और तो और, स्त्री और मित्र और पुत्र भी जिसका तिरस्कार करते हैं। भला, ऐसे दुःखी मनुष्य के दुःखमय जगत् को और सुखी मनुष्य के सुखमय जगत् को एक कैसे समझा जा सकता है?

यदि एक ही का जगत् होता एवं एक ही जगत् होता तो सदा जगत् एकरूप से ही रहता। परन्तु नहीं रहता, अतः जगत् अनन्त हैं-यही मानना पड़ता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"कस्यापि चानन्दमयं जगत् स्यादबाधितोपस्थितभोग्यभाजः।
दीनस्य तद् दुःखमयं जगत् स्यात् स्त्रीपुत्रमित्रैरपि धिक्कृतस्य" ॥४६॥

॥ इति जगदानन्त्यसिद्धिः ॥

——❀——

१३–सत्ताज्ञानाभ्यां जगद्द्वैविध्ये ज्ञानतो जगदानन्त्ये आक्षेपः।

सत्ता और ज्ञान से सिद्ध जो जगत् है-उसमें ज्ञान से सिद्ध जगदानन्त्य पर आक्षेप—

पूर्व प्रकरण में बतलाया गया है कि चूंकि जीव अनन्त हैं एवं उनके प्रत्येक के ज्ञान भिन्न हैं एवं ज्ञानानन्त्यात् जगत् भी भिन्न हैं-जीव अनन्त हैं-इसलिए जीव-जगत् भी अनन्त हैं, ईश्वर और ईश्वर का ज्ञान एक है-इसलिए ईश्वरीय जगत् भी एक है। जो जीवसिद्ध जगत् है-वह भातिसिद्ध है एवं ईश्वरीय जगत् सत्तासिद्ध है। हमारा जगत् ईश्वर के सत्तासिद्ध जगत् के आधार पर हमारे ज्ञान से बनता है। उस हमारे बनाए हुए जगत् की कहीं बाहर सत्ता नहीं है। केवल हमारे ज्ञान में ही हमारा जगत् भासित हो रहा है। जैसे हमारे जगत् का हमें भान है-वैसे ही दूसरे जीव के ज्ञान से निर्म्मित जगत् का उसे भान है। तो इस प्रकार से सिद्ध हुआ कि जगत् दो प्रकार का है-सत्तासिद्ध और भातिसिद्ध। सत्तासिद्ध जगत् एक है, भातिसिद्ध अनन्त (जितने जीव हैं उतने) हैं-उसी सत्ता का आलम्बन कर इन भातिसिद्ध संसारों का निर्म्माण होता है। बस, इसी ज्ञानसिद्ध भातिजगत् पर ही कई मनुष्य पूर्वपक्ष करते हैं-उनका कहना है—

अच्छा थोड़ी देर के लिए हम आपके पूर्वोक्त तर्कों को मानकर जीवानन्त्य भी मान सकते हैं। प्रत्यक्ष का अपलाप नहीं हो सकता, चूंकि हम भेद प्रत्यक्ष देख रहे हैं, अतः अवश्यमेव जीव-भेद मानना चाहिए-आपके इस कथन से थोड़ी देर के लिए हम मान लेते हैं कि जीव अनन्त हैं और साथ ही में ज्ञान भी अनन्त हैं-यह भी मान लेते हैं, क्योंकि जीव अनन्त होंगे तो ज्ञान सुतरां अनन्त होंगे। परन्तु चूंकि जगत् ज्ञान से बना हुआ नहीं है, हमारे ज्ञान से चाँद-सूरज वाला जगत् बन गया है-यह बात

कथमपि नहीं मानी जा सकती, अतः जगत् अनन्त हो ही नहीं सकते। यदि ज्ञान से जगत् बनता तो ज्ञानानन्त्यात् जगदानन्त्य हम स्वीकार कर लेते, परन्तु जब मूल ही मिथ्या है–हमारे ज्ञान से जगत् बनता ही नहीं है–ऐसी हालत में जगत् अनन्त हैं–यह बात क्योंकर मानी जा सकती है? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अत्राहुरेकेऽत्र भवन्तु तावज्जीवा अनन्ता अथ तद्धियोऽपि।
जगत्तु न ज्ञानकृतं यतस्तत् संभाव्यतेऽनन्तमिदं न तस्मात्" ॥५०॥

जगत् दो प्रकार का है–यह बात आपने बतलाई है–(१) सत्तासिद्ध, और (२) भातिसिद्ध। जो सत्तासिद्ध जगत् है–वह ईश्वर के ज्ञान से बना हुआ है चूँकि ईश्वर का ज्ञान एक है, अतः ईश्वर का जगत् भी एक है एवं भातिसिद्ध जगत् हमारे (जीव के) ज्ञान से बना हुआ है। चूँकि हम अनन्त हैं, अतः भातिसिद्ध जगत् भी अनन्त हैं। इस प्रकार से "हमारे ज्ञान से बनता है–जगत्, ज्ञान हैं अनन्त, अतः भातिसिद्ध जगत् अनन्त हैं"–यही तो एकमात्र जगदानन्त्य में आप कारण बतलाते हैं। परन्तु हम आपसे फिर उसी बात को दोहराकर कहते हैं कि यह जो दो प्रकार का जगत् आप बतला रहे हैं–यह बन ही नहीं सकता, क्योंकि हम दो जगत् मानते ही नहीं–हम तो सत्तासिद्ध जगत् ही को मानते हैं। हम हमारे ज्ञान से जगत् बनता है–यह मानते तो अवश्य आपकी कल्पना ठीक हो जाती, परन्तु लाचारी है कि हम ज्ञान से जगत् का होना ही नहीं मानते। "पदार्थ है–इसीलिए वह हमें दीखता है–हम नए पदार्थ की रचना नहीं करते–"हमें तो यही बात ठीक मालूम होती है। घड़ा है–इसीलिए हम उसे देखते हैं–यदि हम अपना ही जगत् बनाते तो फिर घड़े के नहीं रहने पर भी–**घटमहं जानामि**–यह कहने लगते। "हमारे ज्ञान से जगत् बना है"–भला, यह बात दार्शनिक तो क्या महामूर्ख से मूर्ख भी नहीं मान सकता। यदि ऐसा होता तो फिर हमें किसी की अपेक्षा ही नहीं रहती। जिस वस्तु की इच्छा होती फौरन से उसी का निर्म्माण अपने ज्ञान से कर लेते। फिर तो–'**मन के लड्डू तो फीके क्यों**'– को अच्छा स्थान मिलता। हम आपसे अधिक कहना नहीं चाहते जो कि अपने ज्ञान से इस महाविश्व का निर्म्माण मानते हैं। हम पूछते हैं कि यह सारा जगत् यदि आप ही का बनाया हुआ है तो कृपा कर बतलाइए–यूरोप में कितने मनुष्य हैं? वहाँ दर्शनीय स्थान कितने हैं? रूस की कैसी बहार है? चीन में बौद्ध धर्म्म मानने वाले हिंसा प्रेमी हैं या नहीं? भारतवर्ष में कौनसा स्थान परमरमणीय है? आपके रास्ते में कितने आदमी रहते हैं? आपके सामने के मकान में कौन क्या-क्या काम करता रहता है? आपके घर में किस समय कौन क्या करता रहता है? भला, जरा बतलाइए तो सही! आप ही के ज्ञान से तो यह सारा प्रपञ्च बना हैं, आप ही तो इसके विधाता हैं–जगन्निर्म्माणकर्त्ता हैं। भला, आप सृष्टिकर्त्ता हैं और आप ही को पता नहीं है? आश्चर्य! महा आश्चर्य!! क्या इतनी चेतावनी देने पर भी आप– "अपने ही ज्ञान से जगत् का निर्म्माण मानेंगे"? यदि कहो हाँ तो हम भी—

"ज्ञानी समुझत सहज में पर जिन नर अभिमान।
मनरञ्जन तिन का कभी संभव नाहि सुजान"॥

रसिक कवि के इस कथन के साथ आप से छुट्टी लेते हैं।

आपसे हमें कुछ नहीं कहना है। कहना है–उन जिज्ञासुओं को जो तत्त्वपिपासु हैं। उनसे हमारा यही कहना है कि जगत् कभी हमारे ज्ञान से नहीं बनता है। जगत् सत्तासिद्ध ही है, भातिसिद्ध जगत् को कभी नहीं मानना चाहिए। यह ईश्वरीय जगत् जो कि सत्तासिद्ध है, नित्य है, एक है, उसी का प्रत्यक्ष हम करते हैं। न कि अपने ज्ञान से और कोई नया जगत् बनाते हैं, अतः सिद्धान्त समझो–जगत् एक है, जो कि सत्तासिद्ध है। ज्ञान से बना हुआ जगत् नहीं है जिससे कि तुम इसे अनन्त समझने लगो। यदि ज्ञान से होता तो अवश्य ही अनन्त जगत् होते। परन्तु ज्ञान से नहीं है, किन्तु सत्ता से है, अतः जगत् एक है–यही बात माननी चाहिए। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"जगद् द्विधा संभवतीह सत्ताकृतं भवेज्ज्ञानकृतं भवेद्वा।
मन्येय सत्ताकृतमेव तच्चेन्न ज्ञानतोऽनन्तमिदं तदा स्यात्" ।।५१।।

हम इस जगत् में दो भावों का प्रत्यक्ष करते हैं–जगत् और ज्ञान का। ज्ञान और जगत् प्रत्यक्ष के यह दो सींगें हैं। **'अहं जानामि'**–इसमें जगत् (विषय) और ज्ञान ये दो भाव रहते हैं। अब यहाँ पर एक प्रश्न उठता है कि जगत् है, इसलिए हम उसे जानते हैं, अथवा हम जानते हैं–इसलिए जगत् है। **अस्ति अतो ज्ञायते, ज्ञायते अतः-अस्ति**। हम घड़े को जान रहे हैं, इसलिए घड़ा है, यदि हम नहीं जानते हैं तो घड़े की सत्ता ही नहीं है अर्थात्–हमारे ज्ञान से ही जगत् की सत्ता है अर्थात् जगत् वस्तुतः है नहीं, किन्तु हमारे भान से उसकी सत्ता हो जाती, अर्थात्–जगत् भातिसिद्ध है। यदि हम उसे नहीं जानते हैं तो उसकी सत्ता ही नहीं है। हमारे ज्ञान की सत्ता से ही हम उसे सत्ता वाला कह सकते हैं, वस्तुतः उसकी अपनी कोई सत्ता नहीं है। बात ठीक मालूम होती है–वास्तव में हम जानते हैं, तभी तो घड़ा है–इस प्रकार घट की सत्ता होती है। घड़े की सत्ता हमारे ज्ञान ही पर तो निर्भर है। हम नहीं जानते हैं तो हमारी तरफ से घड़ा नहीं है–यही बात तो उचित मालूम होती है। परन्तु दूसरा भी प्रश्न साथ ही में खड़ा हो जाता है साथ ही में यह भी बात मालूम होती है कि ज्ञान से जगत् की सत्ता नहीं है अपि तु, जगत् स्वयं सत्तासिद्ध है–जिसको कि हम जानते हैं। इस सत्तासिद्ध जगत् से ही ज्ञान की सत्ता मालूम होती है। घटपटादि से ही ज्ञान का स्वरूप बनता है। यदि घटपटादि न होते तो–**'अहं जानामि'**–यह कहा ही कैसे जाता ? विषयावच्छिन्न ज्ञान ही तो अपना स्वरूप कायम कर सकता है। यदि विषय न होता तो ज्ञान को आश्रय ही कहाँ मिलता। इससे मालूम होता है कि ज्ञान की सत्ता जगत् सत्ता पर निर्भर है। हमारा ज्ञान घड़ा नहीं बना सकता, अपि तु, घड़ा ज्ञान का स्वरूप बनाता है। हम घड़े को नहीं जानते इससे घड़ा है ही नहीं–यह बात क्योंकर मानी जा सकती है ? अतः जगत् सत्तासिद्ध है, न कि भातिसिद्ध–यही बात माननी चाहिए। इस प्रकार से **'अहं जानामि'** इसमें—**ज्ञायते अतः-अस्ति** एवं **अस्ति–अतो ज्ञायते**–ये दो भाव रहते हैं। अब इनमें से कौनसी बात माननी चाहिए ? जानते हैं–इसीलिए जगत् है अथवा जगत् है–इसलिए जानते हैं। विचार करने से मालूम होता है कि वस्तुतः जगत् है–इसीलिए मैं जानता हूँ न कि मैं जानता हूँ–इसलिए जगत् है। चाँद-सूरज-नक्षत्र-वन-नगर इत्यादि स्वतः अपनी सत्ता से सिद्ध हैं। यदि कोई अंधा मनुष्य उन्हें नहीं देखता है–नहीं जानता है तो क्या इससे चाँद-सूरज हैं ही नहीं ? "हम जानते हैं इसलिए–यह सारा

प्रपञ्च है"–यह बात कभी नहीं मानी जा सकती, किन्तु जगत् स्वतःसत्तासिद्ध है–बस, उसे ही मैं जानता हूँ–यही बात अनुभवसिद्ध मालूम होती है। यदि ज्ञान से जगत् की सत्ता होती तो उस मनुष्य के मरते ही सारा जगत् नष्ट न हो जाता? परन्तु हम देखते हैं कि हजारों मनुष्य आए दिन मरते हैं, परन्तु फिर भी जगत् को हम वैसा ही देखते हैं। इससे मालूम होता है कि अखिल वस्तु सत्ताज्ञान के अधीन (निघ्न) नहीं है अपि तु, सत्तावशात् वस्तुबुद्धि होती है। अर्थात्–सत्ता है–इसलिए जानते हैं। तो बस, पूर्वोक्त कथन से सिद्ध हुआ कि यह जगत् सत्तासिद्ध है न कि भातिसिद्ध। यदि भातिसिद्ध होता तो आनन्त्य-प्रसङ्ग आता, परन्तु जबकि **'अस्ति-अतो ज्ञायते'**–यह बात है तो फिर आनन्त्य का प्रसङ्ग ही नहीं आता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"न वेद्मि तस्मादिदमस्ति किन्तु स्वतस्तदस्तीत्यहमत्र वेद्मि।
न ज्ञाननिघ्नाऽखिलवस्तुसत्ता सत्तावशात् किन्त्विह वस्तुबुद्धिः" ॥५२॥

इसी अभिप्राय से कहते हैं—

पृथिवी-चन्द्रमा-सूर्य्य एवं तारागण एवं और भी अन्यान्य पदार्थ सर्वथा स्वतन्त्र हैं। हमारे ख़याल से यह बन गए हैं–यह बात कभी नहीं मानी जा सकती है। यदि ऐसा होता तो किसी को पाप से भय होता ही नहीं, क्योंकि घोरपाप करने पर भी वह स्वकल्पित सूर्य्यलोक में चला जा सकता है, परन्तु हम देखते हैं कि मनुष्य नरक के भय से पाप करने से सदा डरा करता है। यदि अपना ही ज्ञान स्वर्ग-नरक बना हुआ है तो फिर डरने का क्या कारण है? अतःमानना पड़ेगा कि अवश्य ही सूर्य्य-चन्द्र, स्वर्ग-नरक इत्यादि स्वतन्त्रसत्तासिद्ध पदार्थ हैं। जो मनुष्य अपने उदरपोषण के लिए आसङ्गता करते हैं–उसके ज्ञान से यह सारा विश्व बना हुआ है एवं उसके मरते ही सारा जगत् नष्ट हो जाता है। भला, यह पागल को छोड और कौन मान सकता है? अपि च–सत्तापूर्वक ज्ञान है न कि ज्ञान-पूर्वक सत्ता है-इसमें सबसे बडा भारी सुबूत यही है कि हम यदि एक घोर अन्धकारमय मकान में जाते हैं तो उस अन्धकार में रखे हुए घड़े की हमारे ठोकर लगती है। बस, ठोकर लगते ही हमें ज्ञान होता है कि यहाँ घड़ा रखा हुआ है। अब हम आपसे पूछते हैं कि यदि ज्ञान से ही वस्तु की सत्ता होती है तो फिर जानने के पहले ही ठोकर हमारे किसने दी? माना कि ठोकर (नोदना) भी ज्ञान ही है परन्तु जिससे वह ठोकर लगी वह तो कोई पदार्थज्ञान से पहले मानना पड़ेगा। अवश्य हमारे ज्ञान के पहले कोई सत्तासिद्ध पदार्थ था, जिसने कि ठोकर द्वारा अपनी सत्ता का हमें ज्ञान करवाया। तो बस, अंधेरे में उपघातवश से जिस वस्तु का हमें ज्ञान होता है-वह वस्तु का ज्ञान हमारे ज्ञानपूर्वक नहीं होता है, अर्थात्–पहले उस वस्तु पर हमारा ज्ञान गया हो और बाद में ज्ञानाश्रय से उसकी सत्ता हुई हो–यह बात इस स्थल में सर्वथा नहीं है। पहले सत्ता ठोकर मारती है, बाद में हमें उसका ज्ञान होता है न कि पहले अन्धेरे में रखे हुए पदार्थ का ज्ञान होता है और बाद में उसके ठोकर लगती है। सत्ता से से ज्ञान होता है–इसमें क्या इससे भी और कोई ज्यादा सुबूत चाहिए? निदर्शनमात्र कराया गया है। ऐसे सैकड़ों दृष्टान्त मौजूद हैं–जिनकी सत्ता का स्पर्श पहले होता है एवं ज्ञान उनका बाद में होता है।

अतः जगत् सत्तासिद्ध है न कि भातिसिद्ध । जगत् है-इसलिए हम जानते हैं-न कि जानते हैं-इसलिए जगत् है । जबकि जगत् सत्तासिद्ध है तो फिर आनन्त्य की कथा को अवकाश ही कहाँ कैसे मिल सकता है ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"पृथ्वीन्दुसूर्य्या अपि तारकास्ताः सन्ति स्वतन्त्रा न तु बुद्धिजन्याः ।
तमस्युपाघातवशात्तु वस्तु प्रत्येमि न प्रत्ययपूर्वकं तत्" ॥५३॥

अपि च-एक कारण और भी है-जिससे कि जगत् को सत्तासिद्ध ही मानना पड़ता है । एक वस्तु सामने रखी हुई है । अब हजारों आदमी एक साथ उसे देख रहे हैं । उसी स्थान पर १० हजार आदमी एक वृक्ष को देख रहे हैं । भला, यदि उसकी सत्ता न होती और वह अपने-अपने ज्ञान ही से बना हुआ होता तो फिर एक ही स्थान में सब कैसे देखते ? क्योंकि प्रत्येक की स्थितिबिन्दु भिन्न-भिन्न है । अतः स्थानभेद से प्रत्येक मनुष्य का वृक्ष भिन्न-भिन्न स्थान पर ही होता, परन्तु हम देखते हैं कि वृक्ष एक है, परन्तु द्रष्टा हजार हैं । इस सहस्र प्रतिपत्तिभेद से मानना पड़ता है कि वस्तु एक है न कि हजार । यह बात तभी मानी जा सकती है, जबकि उस वृक्ष को सत्तासिद्ध माना जाए । यदि ज्ञान ही को उस वृक्ष का उपादान माना जाता तो ज्ञानानन्त्यात् वृक्ष भी अनन्त ही होते । परन्तु हम देखते हैं कि हजारों एक साथ उसे उसी स्थान पर स्थिररूप से देख रहे हैं । ऐसी हालत में उस वृक्ष का उपादान ज्ञान कैसे माना जा सकता है ? हर्गिज ज्ञान उसका उपादान नहीं हो सकता । वह वृक्ष स्वतन्त्र सत्तासिद्ध है । इसी अभिप्राय से कहते हैं कि—

"चूँकि एकसाथ एक हजार आदमी एक ही स्थान पर एक वृक्ष को देख रहें हैं और वह है सत्तासिद्ध, अतएव हजार ज्ञाताओं के होने पर भी वृक्ष हजार नहीं बनते-अपि तु, एक ही रहता है । यह बात सत्तासिद्ध मानने पर ही बन सकती है । यदि तुम्हारे हिसाब से ज्ञान ही उस वृक्ष का उपादान होता तो फिर जितने ज्ञान थे, उतने ही वृक्ष बन जाते । परन्तु ज्ञाताओं के अनेक होने पर भी वृक्ष एक ही रहता है-इससे मानना पड़ता है कि ज्ञान उसका उपादान नहीं है अपि तु, वह सत्तासिद्ध ही है न कि भातिसिद्ध । जब सत्तासिद्ध है तो फिर आनन्त्य का तो कहना ही क्या है ?" जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"एकैकवस्त्वेव सहस्रशोऽन्ये द्रष्टुं सहैकत्र च शक्नुवन्ति ।
तस्मात् सहस्रप्रतिपत्तिभेदात् सहस्रवस्तूनि न सन्ति तानि" ॥५४॥

पुरोऽवस्थित वस्तु का प्रत्यक्ष होता है-इसमें तीन बातें हो सकती हैं—

हमारा ज्ञान हमारे आत्मा के अन्दर बैठा हो एवं बहिर्जगत् (घटपटादि) बाहर किसी भी स्थान में हों । उस हमारे ज्ञान का और बहिर्जगत् का परस्पर सम्बन्ध सर्वथा नहीं होता है । हमारा ज्ञान हमारे आत्मा में है और बहिर्जगत् बाहर अपने स्थान पर स्थित है । बहिर्जगत् हमारे दृष्टिमण्डल के बीच में

आ जाता है तो स्वत एव उस वस्तु का ज्ञान हमें हो जाता है। **'सर्वं तेजः सामरूप्यं ह शश्वत्'**-यह कहा जाता है। तेज पदार्थ का एक मण्डल बनता है-यही इसका अर्थ है। हमारे नेत्र सूर्य्य से बने हुए हैं, अतएव वे तेजयुक्त हैं बस, इनका भी एकमण्डल बनता है। दोनों आँखों के अन्तिम सिरों से लेकर आँखों का एक आधामण्डल बनता है। बस, उस मण्डल के भीतर जब वह बहिर्जगत् आ जाता है तो हमारा आत्मज्ञान अपने स्थान पर ही उस मण्डलान्तर्गत आने वाले घट के आकार में परिणत हो जाता है। उस घट का हमारे से कोई सम्बन्ध नहीं है। अर्थात्-वह पदार्थ हमारे ज्ञान में नहीं आता अपि तु, हमारा ज्ञान उसके आकार में परिणत हो जाता है। यदि वह पदार्थ भी हमारे ज्ञान में आता तो हमें ज्ञान में वजन मालूम होता। परन्तु घड़े का तो क्या हाथी का भी वजन हमें मालूम नहीं होता अर्थात् ज्ञान के हाथी के आकार में परिणत होने पर भी उसका जरा भी वजन हमें नहीं मालूम होता, अतः मानना पड़ता है कि हमारे आन्तरज्ञान का और विषय का कोई सम्बन्ध नहीं है। सामने रखे हुए नींबू को देखते ही विना ही नींबू के सम्बन्ध के जैसे हमारे मुँह में खट्टा पानी आ जाता है-बस, ठीक इसी प्रकार दृष्टि के सामने विषय के आते ही आत्मज्ञान तद्रूप में परिणत हो जाता है। परन्तु ध्यान रहे ज्ञान और विषय अब भी सर्वथा **भिन्न-भिन्न** ही हैं। तो बस, तात्पर्य्य कहने का यही हुआ कि-**'अश्वमहं पश्यामि'**-इस अश्व-प्रत्यक्ष में **आन्तरज्ञान आत्मा में अपने ही स्थान पर रहता है एवं अश्व** (बहिर्जगत्) बाहर किसी अपने ही स्थान पर रहता है। जब दृष्टि के सम्मुख वह अश्व आ जाता है अर्थात्-दृष्टिमण्डल में आता है-बस, नींबू की तरह अश्व का ज्ञान स्वत एव हो जाता है। बुद्धि में कोई नया बौद्ध पदार्थ (घोड़ा) आ गया हो यह बात कभी इस अश्वज्ञान में नहीं है। अश्व सर्वथा ज्ञान से असृष्ट है। यदि अश्व का सम्बन्ध ज्ञान से होता, ज्ञान में अश्व पदार्थ आता तो हम घोड़े के बोझ से दब जाते। परन्तु नहीं दबते इससे मानना पड़ता है कि ज्ञान में कोई नया बौद्ध पदार्थ उत्पन्न नहीं होता। केवल दृष्टि-सांमुख्य में प्राप्त हो जाने से स्वतः ही अश्व का ज्ञान हो जाता है।

इस प्रकार-**मैं घोडा देखता हूँ**-इस प्रत्यक्ष के विषय में "विना दोनों के योग हुए दृष्टि-सांमुख्य मात्र से अश्व का स्वत एव ज्ञान हो जाता है-यह पहला मत है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"आत्मान्तरे वास्तु, बहिर्जगत्तद्बहिः क्व चाप्यस्तु, तयोर्न योगः।
दृशस्तु सांमुख्यमवाप्य तत्तज्ज्ञानं स्वतः संभवतीति मन्ये" ॥५५॥

दूसरा मत है कि ज्ञान और उस बहिर्जगत् का योग होता है। हमारा आत्मा (प्रज्ञानात्मा) अपनी इन्द्रिय-छिद्रों द्वारा जहाँ पर कि अश्व (बहिर्जगत्) की स्थिति है-वहाँ जाता है। अर्थात्-प्रज्ञान-ज्योति इन्द्रिय-द्वारों में होकर विषय तक जाती है। इस प्रकार विषय पर पहुँचे हुए उस आत्मा के साथ उस अर्थ का सम्बन्ध हो जाता है-अर्थात् हमारा प्रज्ञान घोड़े के पास पहुँचकर तदाकाराकारित हो जाता है। (अश्वाकाराकारित) हो जाता है। बस, इसी श्रुति को इसी सम्बन्ध को **अश्वज्ञान** (पदार्थ-ज्ञान) कहते हैं। इस ज्ञान में भी कोई नया अन्तर्जगत् (अश्व) आ बैठा-यह बात नहीं है। अर्थात्-दृष्टि-सांमुख्य प्रत्यक्ष में जैसे कोई बौद्ध पदार्थ (अन्तर्जगत्) नहीं उत्पन्न होता है-तद्वत् इस युति में भी

कोई नया अश्व ज्ञान में नहीं पैदा होता है। सूर्य्य को लाल काच से देखने से सूर्य्य लाल दिखलाई पड़ता है, काले से काला दिखलाई पड़ता है, इससे क्या वास्तव में सूर्य्य में लाली कि वा कालिमा पैदा हो जाती है—हर्गिज नहीं। सूर्य्य-रश्मियाँ जिस वर्ण के आदर्श (काच) से सृष्ट होंगी—उसे उसी रूप में परिणत हो जाना पड़ेगा। परन्तु इससे क्या लाली सूर्य्य की चीज होगी ? बस, इसी प्रकार आत्मरश्मि-इन्द्रियों द्वारा विषय से स्पृष्ट हो तदाकार में परिणत अवश्य हो जाती हैं, परन्तु क्या इससे उस (ज्ञान में) अश्व आ घुसता है। हर्गिज नहीं। यदि आ घुसता तो हम वजन के मारे दब जाते। तात्पर्य्य कहने का यही है कि–**'मैं घोड़े को देखता हूँ'**—इस अश्वप्रत्यक्ष की उपपत्ति, अश्वपदार्थ का ज्ञान इन्द्रियों द्वारा रश्मिरूप से बाहर जाकर विषय-सम्बन्धमात्र से हो जाता है। आत्मा का तदाकाराकारित होना ही अश्व का ज्ञान होना है। इस ज्ञान में कोई अन्तर्जगत् उत्पन्न हो गया—यह बात मानने की कोई आवश्यकता नहीं है। जबकि युतिमात्र से **'ज्ञान'** की अवधि समाप्त हो जाती है तो फिर एक नए अन्तर्जगत् को मानने की क्या आवश्यकता है ? इसी प्रकार से **'मैं घोड़े को देखता हूँ'**—इस प्रत्यक्ष के विषय में "आत्मा के तदाकाराकारित हो जाने से उस पदार्थ का ज्ञान हो जाता है न कि ज्ञान में कोई अन्तर्जगत् उत्पन्न होता है"—यह दूसरा मत है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"योगोऽस्तु वात्मायमिहेन्द्रियैः स्वैर्बहिर्जगत् संस्पृशति क्व चेत्य।
तदात्मनोऽर्थेन युतिः पदार्थज्ञानं न चान्तर्जगदस्ति किञ्चित्" ॥५६॥

तीसरा मत है कि अश्वप्रत्यक्ष में न तो दृष्टिसांमुख्य कारण है, न आत्मा का बाहर जाकर तदाकाराकारित होना कारण है—कारण है कोई तीसरा ही। जिससे अश्वप्रत्यक्ष होता है—वह कारण यह है—

हमारे सामने जो घोड़ा रखा हुआ है—उस घोड़े के (बाह्य जगत् के) शरीर की प्रतिबिन्दु पर सूर्य्यरश्मियाँ गिरती हैं। इस प्रकार शरीर से स्पृष्ट जो सूर्य्यरश्मियाँ हैं—उनका प्रतिफलन (रिफलेक्शन) होता है। वे प्रतिफलित अश्वाकाराकारित रश्मियाँ हमारे अक्षिप्रदेश में आती हैं एवं अक्षि-स्थान पर बैठा हुआ जो प्रज्ञान (मन) है—उसका वे अश्वाकाराकारित किरणें स्पर्श करती हैं। बस, उस स्पर्श को ही जगत् का ज्ञान कहते हैं।

इस प्रकार से अश्वशरीरस्पृष्ट अतएव तदाकाराकारित प्रतिफलित सूर्य्यरश्मियाँ चक्षुप्रदेश में होकर प्रज्ञा का स्पर्श करती हैं—बस, इसी का नाम अश्व-प्रत्यक्ष है। बस, अश्व-प्रत्यक्ष में यह तीसरा मत है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अथापि वा बाह्यजगच्छरीरस्पृष्टा रवेर्दीधितयोऽक्षि गत्वा।
प्रज्ञां स्पृशन्त्यक्षिगतां तमेव स्पर्शं जगज्ज्ञानमिति ब्रुवन्ति" ॥५६॥

पूर्वोक्त मत पर हमें कहना है कि जबकि बाहर में खड़े हुए अश्व का तदाकाराकारित सूर्य्य-रश्मियों के द्वारा इन्द्रिय के साथ स्पर्श होने से यदि अश्व का ज्ञान उपपन्न हो जाता है तो फिर अन्तर्जगत् की कल्पना बिलकुल व्यर्थ है। कल्पना व्यर्थ ही नहीं है-अपि तु, अनुपपन्न भी है। यदि हमारे ज्ञान में कोई बौद्ध-पदार्थ आ जाना मान लिया जाए तो हम उसके वजन से ही दब जाएँ। परन्तु नहीं दबते-इससे मालूम होता है कि ज्ञान में अन्तर्जगत् उत्पन्न नहीं होता है।

यह तो हुई तर्क की बात और अनुभव एवं प्रत्यक्ष से तो पहले ही अन्तर्जगत् का खण्डन हो जाता है। आकाश में करोड़ों तारे हैं-जिनकी कि हम सत्ता स्वीकार करते हैं, परन्तु हम नहीं जानते। क्या हमारे नहीं जानने से उनकी सत्ता ही उच्छिन्न हो जाएगी? हर्गिज नहीं, अतः भातिसिद्ध जगत् कोई वस्तु नहीं है-वस्तु सत्तासिद्ध जगत् ही है। अन्त में हमें यही कहना है कि जब पदार्थ-ज्ञान विना अन्तर्जगत् माने ही से बन जाता है तो अन्तर्जगत् के पुछल्ले लगाने की कोई आवश्यकता नहीं है। जब अन्तर्जगत् ही नहीं है तो फिर उसका आनन्त्य तो दूर ही से कट जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"इत्थं बहिःस्थस्य ममेन्द्रियेण स्पर्शाद् यदि ज्ञानमिहोपपन्नम्।
तदा वृथान्तर्जगतः प्रक्लृप्तिर्दूरे तदानन्त्यमिदं त्वपास्तम्" ॥५८॥

इस प्रकार से जगदानन्त्य पर कई लोक पूर्वपक्ष करते हैं।

॥ इति जगदानन्त्ये-आक्षेपः ॥

१४-आक्षेपनिरासः।

आक्षेपनिरास—

आपने जगदानन्त्य पर आक्षेप किया था कि ज्ञान जब विना भी अन्तर्जगत् के उपपन्न हो जाता है तो फिर एक स्वतन्त्र अन्तर्जगत् मानने की क्या आवश्यकता है? अवश्य ही आप इस कारण को बतलाकर जगदानन्त्य का खण्डन कर सकते थे। यदि आपका वह कारण ठीक होता। आप कहते हैं-विना ही अन्तर्जगत् के **पदार्थ-ज्ञान** हो जाता है। हम कहते हैं कि विना ही अन्तर्जगत् के ज्ञान हो किसका जाता है? हमें तो ज्ञान उसी का होता है-जो कि हमारे ज्ञान में आता है। हम यदि किसी से कहते हैं कि वहाँ घड़ा रखा हुआ है-वह हमसे फौरन पूछता है कि वहाँ घड़ा रखा हुआ है-इसमें क्या प्रमाण है- हम फौरन कहते हैं कि हमने आँखों देखा है कि यहाँ घड़ा रखा है अर्थात्-हम जानते हैं तभी तो तुमसे वहाँ घड़ा होने के वास्ते कह रहे हैं। हम नहीं जानते, नहीं देखते-तो घड़ा है-यह क्योंकर कह सकते थे? तात्पर्य्य कहने का यही है कि ज्ञान को पैदा करने वाले का नाम है प्रमाण

एवं ज्ञान से हम उसको जानते हैं, अतः हमारा ज्ञान ही उस वस्तु की सत्ता में प्रमाण है। संसार है इसमें सिवाय हमारे ज्ञान के और क्या प्रमाण है ? हम जानते हैं इसीलिए तो-**जगत् है**-यह कहने के लिए तय्यार हैं। सूर्य्य-चन्द्र-नक्षत्र इत्यादि हैं-यह बात हम हमारे भान ही से तो जानते हैं। आप कहते हैं कि भला, यह बात कौन मान सकता है कि हमारे ही ज्ञान से जगत् की सत्ता है ? हम कहते हैं और दूसरा साधन सिवाय भाति के जगत्-सत्ता स्थापन करने का और क्या है ? जरा यही कृपा कर बतला दीजिए। हम जानते हैं-तभी तो 'है' कहने के लिए तय्यार हैं। विना जाने-विना ज्ञान का आश्रय लिए क्या कोई किसी वस्तु के लिए 'है' कह सकता है ? हर्गिज नहीं। यदि हम नहीं जानते हैं तो निःसन्देह कह सकते हैं कि हमारे लिए वह वस्तु नहीं है। हम तो सत्ता हमारे ज्ञान ही से मान सकते हैं। जगत् को सत्तावान् मानने में ज्ञान के अलावा और कोई साधन हम तो नहीं समझते। हम तो '**ज्ञायते अतः-अस्ति**'-यही कहेंगे। विलायत में १० लाख चीजें हैं, परन्तु हम नहीं जानते, इसलिए उनकी सत्ता में हम विश्वास कैसे कर सकते हैं ? आपने कहा कि यदि ज्ञान ही से जगत् बनता है तो फिर पाप-पुण्य की व्यवस्था ही नहीं रहनी चाहिए। हम कहते हैं ऐसी-ऐसी दलील देकर भातिसिद्ध जगत् का खण्डन करना वितण्डा के सिवाय और कुछ कहा ही नहीं जाता। हम जगदानन्त्य सिद्ध करते समय ही इस विप्रतिपत्ति को हटा चुके हैं। हमने बतलाया था कि हमारा जगत् हमारे ही ज्ञान का बनता है, परन्तु ईश्वरीय सत्तासिद्ध जगत् के आश्रय पर। जिस स्थान पर ईश्वरीय जगत् की सत्ता है-उसी स्थान पर हमारा जगत् बनता है। हमारे ज्ञान को जगत् के ढाँचे में परिणत कर देने वाला वह ईश्वर का सत्तासिद्ध जगत् है। उसकी जहाँ जिस स्थान पर सत्ता है-वहीं हमारे ज्ञान के जगत् का निर्म्माण हो सकता है-अन्यत्र नहीं। यदि विना सत्तासिद्ध जगत् के आश्रय लिए ही हमारा ज्ञान जगत् बनाता तो फिर हम अपने पास ही सब कुछ बना लेते। परन्तु हमारा आश्रय तो सत्तासिद्ध ईश्वर-जगत् है। परन्तु इतना हम फिर कह देते हैं कि उस सत्तासिद्ध जगत् की प्रतीति हमें नहीं होती है-प्रतीति होती है-ज्ञाननिर्म्मित भातिसिद्ध अपने जगत् की ही।

इसीलिए ही इसी भित्ति पर हम आपसे कहते हैं-जगत् सत्तासिद्ध ही है न कि भातिसिद्ध-यह बात कथमपि नहीं मानी जा सकती। जिस सत्तासिद्ध जगत् का आप डिंडिमघोष कर रहे हैं-उसकी तो हमें प्रतीति ही नहीं होती। हमें तो उसी की प्रतीति होती है जो कि हमारे ज्ञान में आ गया है। हम जिस जगत् (वस्तु) को जानते हैं-उसी के लिए 'है' कहने के लिए तय्यार हैं। हम कैसे कह सकते हैं कि यूरोप में इतने आदमियों की सत्ता है ? अतः यह बात त्रिकालाबाध्य है कि हम जानते हैं-वही 'है' कहलाने लायक है। इसलिए सत्तासिद्ध जगत् के साथ-साथ आपको एक भातिसिद्ध जगत् अवश्य ही मानना चाहिए। इस प्रकार से हमारे ज्ञान से बना हुआ '**भातिसिद्ध**' और ईश्वरीय ज्ञान से बना हुआ '**सत्तासिद्ध**'-इस प्रकार जगत् दो हैं। यही बात उचित है। संसार में कुल तीन प्रकार के पदार्थ होते हैं-(१) सत्तासिद्ध, (२) भातिसिद्ध, (३) सत्ता और भातिसिद्ध। हमारे ब्रह्माण्ड के अलावा भी और ब्रह्माण्ड हैं-यह बात हमें शास्त्रप्रमाण से एवं अनुमान से माननी पड़ती है, जैसे यहाँ मनुष्य हैं, वैसे कलकत्ते में भी हैं, कलकत्ते में भी उनकी सत्ता है-यह बात हमें अनुमान से माननी पड़ती है। तो बस,

अनुमान और शास्त्रीय प्रमाण से माने जाने वाले स्वर्ग-नरकादि जो अपरोक्ष पदार्थ हैं-वे तो सत्तासिद्ध कहलाते हैं। उनकी सत्ता अवश्य है, परन्तु भान उनका नहीं होता।

दूसरे पदार्थ हैं-**भातिसिद्ध**। जिनका भान तो होता है, परन्तु ज्ञान के बाहर उनकी सत्ता ही नहीं है। हमारे ज्ञान से ही वे 'हैं' कहलाते हैं। हमारी भाति से ही उनकी सत्ता है। यदि ज्ञान से अतिरिक्त उनको देखना चाहो तो कहीं न मिलेंगे। द्रव्यों में दिक् और काल-ये दो पदार्थ भातिसिद्ध हैं। पूर्व-पश्चिम-उत्तर-दक्षिण, भूत-भविष्य-वर्तमान-ये सब भातिसिद्ध हैं-कल्पित हैं। हमारे ज्ञान के आश्रित हैं। घट-पट की तरह हाथ से स्पर्श कर इनका बोध नहीं कराया जाता कि यह दिक् है और यह काल है। एवमेव गुणों में-संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व और अपरत्व-ये पदार्थ भातिसिद्ध हैं। एक की संख्या सत्तासिद्ध है, दो से लेकर परार्द्ध तक की संख्या भातिसिद्ध है। सब में-अयमेकः, अयमेकः-इस प्रकार एक ही संख्या सच्ची है। यही बात परिमाणादि में समझनी चाहिए।

तीसरे पदार्थ हैं-सत्ता-भातिसिद्ध, जिनका कि प्रकृत से सम्बन्ध है। हम जिन पदार्थों को सत्तावान् समझ रहे हैं-उनकी सत्ता हमारे भान से है। अर्थात्-हैं वे सत्ता वाले, परन्तु सत्तासिद्ध होकर भी वे भातिसिद्ध ही हैं। भान होता है-इसीलिए तो हम उनको सत्तावान् कह सकते हैं। तो प्रकृत में दो प्रकार के जगत् हो जाते हैं-एक तो सत्तासिद्ध होकर भातिसिद्ध (सत्तासिद्ध) एवं एक भातिसिद्ध। भातिसिद्ध (परिमाणादि) को हम छोडते हैं। जिक्र सत्तासिद्धवालों का है। ईश्वरीय सत्तासिद्ध जगत् का भी भान हमें हमारी भाति से ही होता है। अर्थात्-उसी सत्तासिद्ध जगत् के आधार पर नए भाति-सिद्ध जगत् का निर्म्माण होता है। मृत्तिका की सत्ता से घट सत्तावान् है, तन्तु की सत्ता से ही वस्त्र सत्तावान् है, एवमेव सत्तासिद्ध जगत् की सत्ता से ही हमारा जगत् सत्तावान् है। घड़ा जैसे एक पदार्थ है-वैसे ही भातिसिद्ध जगत् भी जो कि सत्तासिद्ध जगत् के आश्रय से बना हुआ है-एक पदार्थ है। घड़े से पानी भरने का काम होता है, अतः उसे मिथ्या नहीं कहा जा सकता। अवश्य ही वह एक पदार्थ है। ठीक उसी तरह भातिसिद्ध जगत् भी मिथ्या नहीं कहा जा सकता। इतना ही नहीं अपि तु, इस भातिसिद्ध जगत् से ही सत्तासिद्ध जगत् की सत्ता स्थिर है। यदि हम नहीं जानते, यदि वह जगत् हमारे भान में नहीं आये तो फिर वह 'है'-यह बात ही क्योंकर हो सकती है ?

सारांश अन्त में यही निकलता है कि ज्ञान से सत्ता की सत्ता है और सत्ता से ज्ञान की सत्ता है। जानते हैं-इसलिए है, 'है' इसलिए जानते हैं-सत्तासिद्ध जगत् की सत्ता भातिसिद्ध जगत् से है एवं भातिसिद्ध जगत् की सत्ता सत्तासिद्ध जगत् से है। बात वस्तुतः ठीक है। ज्ञान में ज्ञान नहीं रहता। अतः उसके ज्ञान के लिए अर्थात्-ज्ञान-सत्ता के लिए अवश्य किसी दूसरे की सत्ता की आवश्यकता है। एवमेव सत्ता में सत्ता नहीं रहती, अतएव उसकी सत्ता के लिए अवश्य किसी दूसरे की सत्ता अपेक्षित है। अतः **'ज्ञायते अतः-अस्ति एवं अस्ति-अतो ज्ञायते'**-दोनों ही बातें ठीक हैं। इसीलिए श्रुति कहती है—

"यदि स्यात् उपलभ्येत"।

'है' और उपलब्धि एक ही तो वस्तु है—

अस्तीत्येवोपलब्धस्य तत्त्वभावः प्रसीदति" ।।

इस प्रकार से सिद्ध हो जाता है कि भातिसिद्ध भी जगत् है एवं सत्तासिद्ध भी जगत् है। दोनों पृथक्-पृथक् रहते हैं। ईश्वर एक है, अतः उसके ज्ञान से बना हुआ जगत् है-वह भी एक है-ईश्वर नित्य है-उसका जगत् भी नित्य है। जीव अनन्त हैं, अतः उनके ज्ञान से निष्पन्न भातिसिद्ध जगत् भी अनन्त हैं। जो जीव मर जाता है-उसका भातिसिद्ध जगत् उसी के साथ लीन हो जाता है। तात्पर्य्य प्रकृत में हमारे कहने का यही है कि चूँकि केवल सत्तासिद्धजगद्भान से प्रतीति बन नहीं सकती, अतः भातिसिद्ध जगत् एवं सत्तासिद्ध जगत् पृथक्-पृथक् दो जगत् मानने चाहिएँ। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अत्रोच्यते केवलमस्ति सत्तासिद्धं न सर्वं जगदप्रतीतेः ।
तद् भातिसिद्धं पृथगस्ति, सत्तासिद्धं पृथक् चेति जगद् द्विधास्ति" ।।५६।।

जो सत्तासिद्ध जगत् है-वह भी दो प्रकार का है-(१) मौलिक, (२) माण्डलिक। जो मौलिक सत्तासिद्ध जगत् है-वह एक है एवं जो माण्डलिक सत्तासिद्ध जगत् है जो कि मौलिक जगत् के आधार पर आसमन्तात् चौतरफ निकलता है-वही अनन्त है।

संसार के जितने भी पदार्थ हैं-वे सारे के सारे-ऋग्-यजुः साममय हैं। इन ऋग्-यजुः-सामात्मक वस्तुओं में से चौतरफ ऋक्-साम-यजुः-मण्डलरूप से निकला करते हैं। वैदिक साइन्स के अनुसार सारा जगत् अग्नीषोमात्मक है। आग और सोम-(सर्दी और गर्मी)-इन दो के मेल से ही यच्चयावत् पदार्थों का निर्म्माण होता है। प्रत्येक पदार्थ में गर्मी और सर्दी मौजूद हैं। गर्मी उस पदार्थ के केन्द्र में रहती है एवं सर्दी ऊपर से केन्द्राभिमुख होकर आती है। अग्नि उसे (पदार्थ को) फाड़ना चाहता है, क्योंकि विशकलन करना ही अग्नि का काम है, परन्तु सोम ऊपर से हरवक्त उस अग्नि को दबाया करता है। बस, अग्नि बाहर निकला करता है एवं उस क्षति की पूर्त्ति सोम किया करता है-इसी आदान-विसर्गात्मक यज्ञ से यच्चयावत् पदार्थों की स्थिति है। हमें प्रकृत में यही बतलाना है कि यह जो अग्नि है-वह ऋक्-साम और यजुः-इन तीन स्वरूपों में परिणत होता है। केन्द्र में से एक प्रकार का सूच्यग्रमुख बनाता हुआ वर्गमूल के कारण उत्तरोत्तर तीन-तीन बिन्दु कम होता हुआ बाहर निकलता है, बस सूच्यग्रमुख बनाकर बाहर निकलने वाला, पदार्थ को छोटा बडा बनाने वाला जो अग्नि का हिस्सा है-उसे ही 'ऋक्' कहते हैं। इसी ऋक् को वाक् कहते हैं। वाक् ही को वेद में अग्नि कहते हैं। जैसा कि श्रुति कहती है—

"तस्य वाऽएतस्याग्नेः । वागेवोपनिषत्" । "सा वाऽएषा वाक्त्रेधा-विहिता । ऋचो यजूंषि सामानि तेनाग्निस्त्रेधाविहितः" ।।[1]

[1] शत० ब्रा० १०।५।१।१-२।

प्रकृत में बतलाना यही है कि यह जो वाक् है-उसे ही अग्नि कहते हैं-यह वाक् उस पदार्थ के बाहर जाती है। जो सूच्यग्रमुख बनाकर जाने वाली अग्नि है-उसे ही ऋक् कहते हैं एवं जब यह अग्नि २१ पर चला जाता है तो वहाँ से इसकी उलटी गति हो जाती है। अर्थात्-२१ के बाहर जाते ही अग्नि सोमरूप में परिणत हो अपना गोलमण्डल बनाता हुआ केन्द्राभिमुख आने लगता है। बस, इस मण्डलात्मक अग्नि को ही साम कहते हैं। यह अग्नि २१ पर जाकर के प्राणरूप में परिणत हो जाता है, अतएव इस अग्नि को अग्नि न कहकर आदित्य कहने लगते हैं। इस ऋक् और साम के बीच में जो वायुस्वरूप अग्नि रहता है जो कि पुरुष कहलाता है-उसे ही **'यजुः'** कहते हैं। यजुः में यत् और जू-ये दो हिस्से हैं। 'यत्' गतिप्रकृतिक है 'जू' स्थिरप्रकृतिक है। बस, उस स्थिरप्रकृतिक आकाश में वायुस्वरूप यजुर्नाम का अग्नि गतिव्यापार से नए-नए पदार्थ बनाया करता है, अतएव यजुः को 'पुरुष' कहा जाता है। एक ही अग्नि के घन-तरल-विरलावस्था भेद से अग्नि-वायु-आदित्य-ये तीन नाम हो जाते हैं एवं इन तीनों से ऋक्-साम-यजुः की उत्पत्ति होती है। इसी अभिप्राय से भगवान् मनु कहते हैं—

> **"अग्निवायुरविभ्यस्तु त्रयं ब्रह्म सनातनम्।**
> **दुदोह यज्ञसिद्ध्यर्थं ऋग्यजुःसामलक्षणम्" ॥[1]**

हमें वेद का स्वरूप नहीं बतलाना, अतः प्रसङ्गागत इतना सा बतलाकर इसे यहीं छोड प्रकृत का अनुसरण करते हैं। हमने बतलाया था कि संसार में जितने भी पदार्थ हैं-उन सबमें ऋग्-यजुः-साम तीन वेद रहते हैं। इनका एकमण्डल बनता है-जिसे कि वषट्कारमण्डल कहते हैं। इस वषट्कारमण्डल में ३३ अहर्गण होते हैं एवं ६-६ अहर्गणों के पाँच स्तोम होते हैं एवं ३ अहर्गणों का एक स्तोम होता है-इस प्रकार उस वाक् मण्डल के ६ स्तोम होते हैं, अतएव उसे वषट्कार (वाक्-षट्कार) कहते हैं। इस वाक् (ऋक्) में प्राण (यजुः) एवं मन (साम) रहते हैं अर्थात्-वाक् प्राण और मन से अविनाभूत रहती है-प्राण को वेद में 'उ' कहते हैं एवं मन को **'अ'** कहते हैं-बस, इसी प्राण मन को बतलाने के लिए वाक् को **वौक्** कहा जाता है। मनप्राणगर्भिता वाक् वौक् है। वाक् प्राण-मन से अविनाभूत रहती है अर्थात्-ऋग्-यजुः-साम तीनों साथ रहते हैं, अतएव इसे वौषट् कहते हैं। इन्द्र के लिए अतएव **इन्द्राय वौषट्**-यह बोला जाता है। अस्तु, बतलाना हमें यही है कि इस वषट्कारमण्डल में ऋग्-यजुः-साम व्याप्त रहते हैं। हमें उस वस्तु का प्रत्यक्ष नहीं होता-अपि तु, उस मण्डल का ही प्रत्यक्ष होता है। साममण्डल की जिस बिन्दु पर हम खड़े रहते हैं-उसी मण्डल के चौतरफ खड़े रहने वाले मनुष्यों को वह वस्तु सामान आकार की दिखलाई पड़ती है। वह ऋग्-यजुः-साम उस वस्तु के आकार से आकारित हो हमारे नेत्रमण्डल पर आते हैं। ऋग्-यजुः-साम का आगमन सूर्य्यरश्मियों द्वारा ही होता है। सूर्य्य की प्रतिफलित रश्मियाँ ही जो कि ऋग्-यजुः-सामात्मिका हैं-हमारे नेत्रों पर आती हैं। बस, उसी से वस्तु प्रत्यक्ष होता है। इसीलिए सूर्य्य को वेदत्रयीमय बतलाया जाता है—

---

१ मनुस्मृति १।२३

"यदेतन्मण्डलं तपति । तन्महदुक्थं ता ऋचः स ऋचां लोकोऽथ यदेतद-र्चिर्दीप्यते तन्महाव्रतं तानि सामानि स साम्नां लोकोऽथ य एष एतस्मिन्मण्डले पुरुषः सोऽग्निस्तानि यजूंषि स यजुषां लोकः । सैषा त्रय्येव विद्या तपति" ॥[1]

उस वस्तु के चौतरफ उस वस्तु के आकार से आकारित ऋग्-यजुः-साम निकलते हैं । बस, जितनी बिन्दु उनकी होती हैं–उस वस्तु के उतने ही मण्डल बनते हैं । बस, उन माण्डलिक संमारों का (वस्तुओं का) ही हमें प्रत्यक्ष होता है । बात अवश्य समझ में कठिनता से आती है, परन्तु विश्वास करो कि जो सत्तासिद्ध जगत् है–उसका प्रत्यक्ष नहीं होता–अपि तु, ऋग्-यजुः-सामात्मक माण्डलिकजगत् का ही प्रत्यक्ष होता है–जिसका कि मूल वह सत्तासिद्ध जगत् है । वस्तु जहाँ हम खड़े हुए हैं–उसी स्थान पर रहती है, परन्तु दिखलाई पड़ती है उसी स्थान पर जहाँ पर कि मौलिक जगत् है । इससे भ्रम में नहीं पड़ना चाहिए । वस्तु वहाँ नहीं दीखती है–हमारे पास ही दीखती है, परन्तु जैसे ऋक्-साम-यजुः आँखों पर आते हैं–तद्वद् उतनी दूरी भी आँखों पर आती है । अवश्य परमेश्वर की लीला विचित्र है–जहाँ से जो वस्तु प्रतिफलित हो आँखों पर आती है–उसी स्थान पर वह वस्तु दिखलाई पड़ती है । काच का दृष्टान्त समझ लेने से यह बात समझ में आ सकती है । अस्तु, हमें इस विषय में और कुछ नहीं कहना इसके लिए श्रीगुरुप्रणीत 'वेदविज्ञानरहस्य' नामक ग्रन्थ देखना चाहिए । हमें सिर्फ यही बतलाना है कि सत्तासिद्धजगत् दो प्रकार का है–मौलिक और माण्डलिक । मौलिक जगत् एक है एवं उसके आश्रय को लेकर निकलने वाले ऋग्-यजुः-सामात्मक माण्डलिक जगत् अनन्त हैं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"सत्ताकृतं यज्जगदस्ति तच्च द्विधास्ति यन्मौलिकमेतदेकम् ।
अथापरं माण्डलिकं समन्तात् तन्मौलिकालंबितमस्त्यनन्तम्" ॥६०॥

इसी का स्पष्टीकरण करते हैं—

संसार में जो कुछ दीखता है–वह तीन-तीन वस्तुओं का मजमुआ है । ये तीनों ही भेदभाव को अपने पेट में निगल कर एकरूप में परिणत हो गए हैं । अन्तःकरणावच्छिन्नचैतन्य, अन्तःकरणवृत्त्यवच्छिन्न चैतन्य एवं विषयावच्छिन्न चैतन्य–इन तीनों के मेल से प्रत्यक्ष का स्वरूप बनता है । ज्ञाता-ज्ञान और ज्ञेय तीनों के मेल से 'अहं जानामि' यह प्रत्यय होता है । इसमें इन तीनों की छाँट करना–यहाँ तक ज्ञान है, यहाँ तक ज्ञेय है एवं यहाँ तक ज्ञाता है, मुश्किल है । इसी प्रकार मौलिक सत्तासिद्ध, माण्डलिक सत्तासिद्ध एवं भातिसिद्ध–इन तीनों के मेल से तीनों जगत् एक स्वरूप में दिखलाई पड़ते हैं ।

एवमेव वाक्-प्राण और मन–इन तीनों के मेल से एक जगत् का स्वरूप बनता है । संसार के यावन्मात्र पदार्थ मन-प्राण-वाङ्मय हैं । उस वस्तु के मन-प्राण-वाक् से हमारे मन-प्राण-वाक् का जब

१–शत० ब्रा० १०।५।२।१-२ ।

सम्बन्ध होता है–तभी प्रत्यक्ष का स्वरूप बनता है। इन्हीं मन-प्राण-वाक् को दूसरे शब्दों में मातिसिद्ध जगत्, माण्डलिक जगत् एवं मौलिक जगत् कह सकते हैं। जो मातिसिद्ध जगत् है–उसे मन कह सकते हैं। माण्डलिक जगत् को प्राण कह सकते हैं एवं मौलिक जगत् को वाक् कह सकते हैं। जैसा कि आगे जाकर मालूम होगा। यहाँ पर केवल इतना ही बतलाना है कि संसार के यच्चयावत् पदार्थ मन-प्राण-वाङ्मय हैं। तीनों अपने भेद को निगलकर एकरूप में परिणत हो रहे हैं। यद्यपि ख्याल में तीनों अलग-अलग नजर नहीं आते हैं, परन्तु शास्त्रदृष्ट्या तीनों का भेद स्पष्टतया समझ में आ सकता है। इसलिए तो भगवान् ने–'तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ'[1]–यह कहा है। जब शास्त्र से तीनों का भेदसिद्ध है तो अवश्य ही तीन जगत् (मौलिक-माण्डलिक-मातिसिद्ध) यह मानना चाहिए। मौलिक जगत् एक है, माण्डलिक और मातिसिद्ध जगत् अनन्त हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यद् दृश्यते तत् त्रितयं समुच्चितं निगीर्णभेदं जगदेकतां गतम्।
मनोमयं प्राणमयं च वाङ्मयं शास्त्रैकदृष्ट्या तु पृथक्त्वमीक्ष्यते" ॥६१॥

हमने बतलाया है कि यच्चयावत् पदार्थ वाक्-प्राण-मनोमय हैं। इन तीनों में से जो वाङ्मय-जगत् है अर्थात् मौलिक सत्तासिद्ध जगत् है–वह तो कहीं स्थित रहता है। हम उस मौलिक जगत् का प्रत्यक्ष नहीं करते, अतएव 'क्वापि हितम्'–कहा गया है। प्रत्यक्ष उसी के आधार पर होता है–इसलिए तो उसे परोक्ष नहीं कह सकते, परन्तु साथ ही में उसी का प्रत्यक्ष नहीं होता, इसलिए प्रत्यक्ष नहीं कह सकते–उसी के आधार पर उससे उत्पन्न होने वाले माण्डलिक जगत् का प्रत्यक्ष होता है, अतएव 'परोक्षवत्' कहा गया है। तो बस, परोक्षवत् कहीं पर रखे हुए उस वाङ्मय (मौलिक) जगत् के चारों ओर ऋक्नाम के सूच्यग्रमुख बनाते हुए वाङ्मय प्राण निकलते हैं। बस, वे प्राण जो कि उस मौलिक वस्तु के आकार से आकारित हो रहे हैं–काच के माफिक निर्म्मल आँखों के पटल पर प्रतिबिम्बित होते हैं। अर्थात्–वे ऋक् प्राण सूर्य्य-किरणों द्वारा आँखों पर प्रतिबिम्बित होते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"तद्वाङ्मयं क्वापि हितं परोक्षवत् ततः समन्तात् प्रचरन्ति वाङ्मयाः।
प्राणा ऋगाख्याः प्रथिता भवन्ति ते वीध्रे सदा काच इवाक्ष्णि बिम्बिताः"॥६२॥

वहीं आँख के पास ही प्रज्ञामन बैठा रहता है। वह मेरा मन उस आँख पर आए हुए प्रतिबिम्ब के साथ सम्बद्ध होता है। बस, उस प्रतिबिम्ब से युत (सम्बद्ध) प्रज्ञानमन उसी प्रतिबिम्ब के आकार में परिणत हो जाता है। इसके बाद वह रूप (वस्त्वाकाराकारित प्रज्ञामन) इस प्रकार से आँखों द्वारा उत्पन्न होकर अपने आत्मा में अर्थात् विज्ञानात्मा में स्थापित हो जाता है। बस, यही उस आत्मा की

१–गीता १६।२४।

अथवा रूप की दृष्टि (दर्शन-प्रत्यक्ष) कहलाती है। तात्पर्य्य यही है कि पहले वाङ्मय-ऋक्प्राण आँखों के पटल पर प्रतिबिम्बित होते हैं। आँखों पर बैठा प्रज्ञानमन आँखों पर आए हुए प्रतिबिम्ब के रूप में परिणत हो जाता है। वह प्रतिबिम्बित प्रज्ञानमन शिरोगुहास्थित विज्ञान पर जब पहुँचता है-तदनन्तर-'मैं इसे जानता हूँ'-यह प्रत्यय होता है। बस, आँखों से प्रारम्भ कर मस्तक तक देखने का व्यापार समाप्त होता है अर्थात्-इतने व्यापारों के बाद 'प्रत्येमि'-यह उच्चारण होता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अक्षिस्थबिम्बेन युतं मनो मे तद्बिम्बरूपे परिणाममेति।
तद्रूपमक्षणश्चरदात्मनि स्वे विधार्य्यते शीर्षणि सास्य दृष्टिः" ।।६३।।

पूर्वोक्त प्रपञ्च से हमें यही बतलाना है कि वाङ्मय जो बहिर्जगत् है-वह किसी भी स्थान पर रखा हो वह हमारे से सर्वथा अलग है-उस मौलिक जगत् से हमारा कोई सम्बन्ध नहीं है। अक्षिप्रदेश से लेकर मस्तक स्थान तक रहने वाला जो मनोमय मौलिक जगत् के आधार पर बनने वाला जगत् है-वह अन्तर्जगत् कहलाता है जो कि उस मौलिक जगत् से बिल्कुल दूसरी चीज है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"बहिर्जगद् वाङ्मयमेतदित्थं देशे बहिः क्वापि हितं ततोऽभूत्।
अन्तर्जगन्नाम मनोमयं तच्छीर्षाक्षिदेशस्थमतोऽन्यदेतत्" ।।६४।।

बाहर स्थित वाङ्मय जो एक बहिर्जगत् है-वह एक ही है जो कि मौलिक जगत् कहलाता है। उस मौलिक जगत् के आधार पर निकलने वाले जो प्राणमय माण्डलिक जगत् हैं-वे अनन्त हैं एवं एक आत्मा (जीव) में उस प्राणात्मक माण्डलिक जगत् के प्रतिबिम्ब से उत्पन्न मनोमय एक जगत् है। चूंकि जीव अनन्त है एवं उनके ज्ञान अनन्त हैं। तो बस, ज्ञानप्रभेदात् वे मनोमय अन्तर्जगत् (भातिसिद्ध-जगत्) भी अनन्त ही हैं-यह बात सिद्ध हो जाती है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"बहिर्जगत्त्वेकमिहास्ति वाङ्मयं तदुत्थितं प्राणमयं त्वनेकवत्।
एकात्मनि त्वेकमिदं मनोमयं ज्ञानप्रभेदात् तदनन्तमिष्यते" ।।६५।।

ध्यान दीजिए एक हाथी सामने खड़ा है। बस, जिस स्थान पर वह हाथी खड़ा है-उस स्थान पर स्थित उस हाथी पर सूर्य्यकिरणों का प्रतिबिम्ब पड़ता है। उन सूर्य्यकिरणों से उत्पन्न प्रतिसाम-मण्डल में समान आकार वाली उत्तरोत्तर छोटी होती हुई-असंख्य ऋक्-मूर्तियाँ चारों ओर निकलती हैं। बस, जितनी ऋक्-मूर्त्तियाँ निकलती हैं-उतने ही माण्डलिक हाथी बन जाते हैं। इस प्रकार मौलिक जगत् से (हाथी से) माण्डलिक अनन्त हाथी ऋक्-स्वरूप में परिणत हो निकलते हैं-उस स्थिर मौलिक

जगत् से निकल कर वे माण्डलिक हाथी चक्षुःस्थल पर प्रतिफलित होते है और वहाँ पर प्रतिबिम्बित होते हैं अर्थात्-उस माण्डलिक हाथी का फोटू आँखों पर खिच जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"हस्ती य एको बहिरस्ति देशे तस्मात् समानाकृतयः समन्तात्।
ऋङ्मूर्तयः सूर्य्यकरप्रसूता असंख्यरूपा अपि हस्तिनः स्युः" ॥६६॥

मौलिक हाथी से सूर्य्यकिरणों द्वारा निकलने वाले आँखों पर प्रतिबिम्बित होने वाले जो माण्डलिक हाथी हैं-वे अस्तिसिद्ध हैं अर्थात्-सत्तासिद्ध हैं एवं चक्षुद्वार से होकर मस्तिष्क में जाने वाले जो मनोमयात्मक हाथी हैं-वे भातिसिद्ध हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यन्मौलिकान्मण्डलिकाः क्रमन्ते चक्षुःस्थले ते प्रतिबिम्बिताः स्युः।
ते चास्तिसिद्धा अथ चक्षुषो ये मस्तिष्कगास्ते त्विह भातिसिद्धाः"॥६७॥

इस प्रकार से अन्तर्जगत् बिल्कुल दूसरी वस्तु है एवं बहिर्जगत् बिल्कुल दूसरी चीज है-यह बात सिद्ध हो जाती है। भातिसिद्ध जगत्, जगत् है-इसमें सबसे बडा सुबूत यही है कि माण्डलिक हाथी के हट जाने पर भी हमारे ज्ञान का हाथी बना रहता है-जिसे कि वासना शब्द से कहा जाता है। यदि ज्ञानजगत् कोई बौद्ध पदार्थ सत्तासिद्ध जगत् से पृथक् न होता तो फिर उसके हटते ही हाथी का स्वरूप भी ज्ञान से हट जाता। परन्तु हाथी हट जाता है। बहिर्जगत् तिरोहित हो जाता है, परन्तु ज्ञानजगत् (ज्ञान का हाथी) बना रहता है, अतः मानना पड़ता है कि जगत् सत्ता और भाति भेद से दो प्रकार के हैं। यहाँ पर बहिर्जगत् हम उसको कहेंगे जो कि अस्तिसिद्ध है अर्थात्-सत्तासिद्ध है एवं आन्तरजगत् वह है कि जो भातिसिद्ध है। सत्तासिद्ध मौलिक जगत् एक है एवं माण्डलिक और भातिसिद्धजगत् अनन्त हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"तदित्थमन्तर्जगदस्ति भिन्नं बहिर्जगद् भिन्नमिति द्विधा तत्।
बहिर्जगत्तद् यदिहास्ति सिद्धं यद्भातिसिद्धं जगदान्तरं तत्" ॥६८॥

॥ इति जगदानन्त्याक्षेपनिरासः ॥

——❀——

१५-प्रकारान्तरेण जगद्द्वैविध्यम।
प्रकारान्तर से जगत्-द्वैतसिद्धि—

पूर्व प्रकरण में यह सिद्ध कर दिया गया है कि सत्तासिद्ध जगत् एक है, तन्मूलक माण्डलिक जगत् अनन्त हैं एवं तन्मूलक अन्तर्जगत् भी अनन्त हैं। सत्तासिद्ध जगत् का हमारे प्रत्यक्ष से कोई

तात्लुक नहीं । हमें हमारे अन्तर्जगत् का ही प्रत्यक्ष होता है–यह बात वेदत्रयीमूलक वाक्-प्राण-मनोमय समष्टि द्वारा सिद्ध कर दी गई ! इस प्रकार से यद्यपि युक्ति से, प्रमाण से, किंवा अनुभव से अन्तर्जगत् और बहिर्जगत् की सिद्धि हो गई तथापि चूँकि यह विषय अतिगहन है–सहसा किसी के समझ में नहीं आ सकता, एकदम इस विषय में विश्वास नहीं हो सकता, अतः अनेक प्रकारों से इसे समझाने की कोशिश की गई है । जगत् दो हैं–इसी में निम्नलिखित सिद्धान्त भी प्रमाणभूत समझना चाहिए, जैसा कि आप देखेंगे ।

यह जो विश्व हम देख रहे हैं–वह प्रजापति भगवान् का शिल्प है । उनकी कारीगरी का नमूना है, अपूर्वशिल्प है, जिसकी कि तुलना संसार के किसी भी शिल्प से नहीं की जा सकती । प्रजापति के शिल्प के ही हम एक अङ्ग हैं, अतः उसका शिल्प कैसा है ? उत्कृष्ट है अथवा अनुत्कृष्ट ? इसका विचार करने का हमें अधिकार नहीं । हमें प्रकृत में केवल मनुष्यकृत शिल्प का विचार करना है । अखिल विश्व में यदि हम मनुष्यशिल्प का अवलोकन करते हैं तो उसे हम दो पार्टों में विभक्त देखते हैं–एक शिल्प तो ऐसा है–जिसे हम मनुष्य का अपूर्वशिल्प कह सकते हैं, दूसरा शिल्पविभाग ऐसा है–जिसे हम प्रतिरूपशिल्प कह सकते हैं । कई पदार्थ यह मनुष्य इस प्रकार के बनाता है–जिनका स्वरूप कहीं पृथिवीमण्डल में है ही नहीं । मकान, विमान–इत्यादि-इत्यादि जितने भी शिल्प हैं–वे सबके सब अपूर्वशिल्प के अन्तर्गत हैं । जो मकान, जो विमान पृथिवीमण्डल में मनुष्य ने अपने ज्ञानजगत् से बना–उनका नूतनाविष्कार कर डाला–बस, इसीलिए यह अपूर्वशिल्प कहलाता है । प्रकृतिरचना से जितने दूर हटते जाएँ, उससे जितना वैमत्य हो सके–यही अपूर्वशिल्प की उत्कृष्टता है ।

दूसरा शिल्प प्रतिरूपशिल्प है । प्रकृति की रचना के माफिक रचना करना ही प्रतिरूपशिल्प है । हाथी-घोड़े-वृक्ष इत्यादि प्रकृति के शिल्प के माफिक हाथी-घोड़े-वृक्षादि बनाने का नाम ही प्रतिरूपशिल्प है । जिस प्रकार से प्रकृतिशिल्प से दूर जाना अपूर्वशिल्प की उत्कृष्टता है–ठीक इसके विपरीत प्रकृति-शिल्प के अत्यन्त समीप आना प्रतिरूपशिल्प की उत्कृष्टता है । प्रकृति द्वारा रचित हाथी के माफिक हाथी बनाना–जिससे कि लोगों को भ्रम हो जाए कि यह तो वास्तव में हाथी ही है–यही प्रतिरूपशिल्प की उत्कृष्टता है । तात्पर्य्य यही है कि प्रकृति से दूर जाना अपूर्वशिल्प की उत्कृष्टता है एवं प्रकृति के अत्यन्त समीप जाना प्रतिरूपशिल्प की उत्कृष्टता है । इस प्रकार से अपूर्व और प्रतिरूप भेद से दो प्रकार के शिल्प की वेद (ऐतरेय ब्राह्मण) में स्थापना की गई है । दोनों शिल्पों का वेद में प्रतिपादन है ।

पूर्वोक्त दोनों शिल्पों में से अन्तर्जगत् द्वारा यदि बहिर्जगत् का निर्माण किया जाता है तो वह शिल्प अपूर्वशिल्प कहलाता है । हमारे अन्तर्जगत् के पहले उस अपूर्वशिल्प की कहीं भी सत्ता नहीं है । तात्पर्य्य यही है कि जब कारीगर कोई नया मकान अथवा और कोई पदार्थ बनाना चाहता है तो पहले उसका फोटू अपने मस्तिष्क में खेंचता है । इस तरह का मकान बनाऊँगा–उसमें इतने कमरे होंगे उसमें इतनी नशिस्त[१] होगी–यह जनाना–हिस्सा होगा, यह मर्दाना होगा, यह वेटिंगरूम होगा, यह

१–'नशिस्त', 'निशस्त' अर्थात् बैठक ।

रीडिंगरूम रहेगा–इत्यादि सारी बातों का वह अपने में फोटू उतार लेता है। तदनन्तर तदनुसार उसे बाहर निकालता है। जिस मकान का निर्म्माण इसने अपने मस्तिष्क में किया है–उसकी सत्ता (वह मकान) पृथिवीमण्डलभर में नहीं है–बस, जो मकान पृथिवीमण्डलभर में न था, उसकी अपने अन्तर्जगत् द्वारा बाहर चूंकि नई सत्ता स्थापित कर देता है, अतएव इस मनुष्य का यह शिल्प अपूर्वशिल्प कहलाता है। हमें बतलाना प्रकृत में यही है कि अपूर्वशिल्प की उत्पत्ति तभी हो सकती है, जबकि अन्तर्जगत् माना जाए। ऐसा कोई भी नया शिल्प (अपूर्व) नहीं है, जिसका कि फोटू पहले मस्तिष्क में न खेंचा जाए। उत्तम से उत्तम शिल्पी को भी नए निर्म्माण के पहले उसका स्वरूप अपने मस्तिष्क में खेंचना पड़ेगा तभी वह नया निर्म्माण कर सकता है। इससे सिद्ध हो जाता है कि बहिर्जगत् से अलावा कोई अन्तर्जगत् अवश्य है जो अपूर्वशिल्प का उपपादक है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अपूर्वरूपप्रतिरूपभेदाच्छिल्पं द्विधान्तर्जगतो बहिस्तत्।
प्रणीयते चेत् तदपूर्वरूपं पूर्वं बहिस्तत्र न तादृशोऽर्थः" ॥६९॥

अब लीजिए प्रतिरूपशिल्प को। प्रकृति के शिल्प की नकल करने का नाम ही प्रतिरूपशिल्प है। इस शिल्प में सबसे पहले जिसकी कि हमें नकल करना है–उसे गौर से देखना पड़ता है। उसे खूब अच्छी तरह से देखकर उसकी तस्वीर अपने में उतार लेता है। यह बात उत्कृष्ट शिल्पियों में होती है जो कि एकदफे पुरोऽवस्थित वस्तु को देखकर उसका फोटू अपने अन्तःकरण में उतार लेते हैं एवं तदनुसार उसको बना देते हैं। परन्तु जो नीचे दर्जे के शिल्पी हैं – उन्हें उस वस्तु को सामने रखना पड़ता है–जिसकी कि उन्हें नकल करना है। हाँ तो हम बतला रहे थे कि प्रतिरूपशिल्प-निर्म्माण में सबसे पहले उसे उस पुरोऽवस्थित वस्तु को देखना पड़ता है। देखकर उसका फोटू अपने में उताना पड़ता है। बस, इसके बाद जैसा फोटू अन्तःकरण में खिंचा है–केनवास पर उसी की नकल कर देता है। अपूर्वशिल्प में पहले अन्तर्जगत् का निर्म्माण कर तदनुसार नया निर्म्माण करना पड़ता है एवं प्रतिरूप-शिल्प में पहले बाहर का फोटू अन्तःकरण में खेंचना पड़ता है, तदनुसार उसका निर्म्माण करना पड़ता है। बस, अपूर्वशिल्प और प्रतिरूपशिल्प में यही विशेषता है–जो प्रकृति का अपूर्वशिल्प है–वही हमारे अन्तर्जगत् की अपेक्षा प्रतिरूपशिल्प है। अर्थात् प्रकृति के अपूर्वशिल्प की नकल को ही प्रतिरूपशिल्प कहते हैं। प्रतिरूपशिल्प बाहर की नकल है–अपूर्वशिल्प अन्तर्जगत् की नकल है। बतलाना प्रतिरूपशिल्प द्वारा हमें यही है कि यदि बहिर्जगत् की सत्ता न हो तो प्रतिरूपशिल्प कथमपि उपपन्न नहीं हो सकता है। प्रतिरूपशिल्प की उपपत्ति तभी बन सकती है जबकि बहिर्जगत् की सत्ता मानी जाए। जबकि प्रतिरूपशिल्प और अपूर्वशिल्प दोनों वेद मान्य हैं एवं इन दोनों की उपपत्ति तब तक नहीं हो सकती जब तक कि बहिर्जगत् और अन्तर्जगत् दोनों न मान लिए जाएँ, अतः अगत्या दोनों जगत् मानने पड़ते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"बहिर्यथा तद्वदयं पुरोऽन्तः करोति तद्वच्च बहिःकरोति।
तदेतदुक्तं प्रतिरूपशिल्पं ततश्च सिद्धं द्विविधं जगत्तत्" ॥७०॥

अन्तर्जगत् के विषय में तो हमें कुछ कहना ही है-नहीं, कहना है-बहिर्जगत् के विषय में। हम बहिर्जगत् को दो भागों में विभक्त देखते हैं। हम बहिर्जगत् को दो प्रकार का देखते हैं। एक तो स्वतःसिद्ध और दूसरा जीवद्वारा कल्पित। सूर्य्य, चन्द्र, पर्वत इत्यादि जो जगत् है-वह स्वतः सिद्ध है-ईश्वर का अपूर्वशिल्प है एवं घट, वस्त्र, काष्ठ-घोड़े, पात्र (अमरती) इत्यादि जगत् कृत्रिम है-जीवधिया रचित है। इस प्रकार से बहिर्जगत् स्वतःसिद्ध अर्थात् प्राकृतिक और कृत्रिम भेद से दो प्रकार का है। हमें प्रकृत में सिर्फ यही बतलाना है कि प्रतिरूपशिल्प और अपूर्वशिल्प-व्यवस्थया अन्तर्जगत् और बहिर्जगत् दोनों व्यवस्थित हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"बहिर्जगच्च द्विविधं प्रतीमः स्वतः स्थितं जीवधिया च क्लृप्तम्।
सूर्य्येन्दुशैलप्रमुखाः स्वतःस्था गृहाश्वामत्रादि तु कृत्रिमं स्यात्" ॥७१॥

॥ इति प्रकारान्तरेण जगद्द्वैविध्यसिद्धिः ॥

——❀——

१६–बहिर्जगत्सिद्धिः।

बहिर्जगत्-सिद्धि—

हम जिस समय आँखें खोलते हैं-उस समय एक प्रकार का प्रकाश दिखलाई पड़ता है-जो कि भूतज्योतिसंमिश्रित ज्ञानज्योतिमय है। इसी प्रकाश को 'अहंप्रकाश' कहते हैं। इस अहंप्रकाश में ज्ञान-ज्योति के उदर में जो भी कुछ पदार्थ प्रतिभासित हो रहे हैं-वे ही जगत् हैं-यह माना जाता है। हमारे ज्ञानीय प्रकाश में यह जो सब कुछ प्रतिभासित हो रहा है-ज्ञानप्रकाश के पेट में प्रतीत हो रहा है—उसी का तो नाम संसार है। मेरे ज्ञानप्रकाश के सोलर सिस्टम के बाहर भी किसी अन्य जगत् की सत्ता होगी-यह बात सर्वथा नहीं मानी जा सकती। जो कुछ मैं देख रहा हूँ-मेरे ज्ञानप्रकाश में जो कुछ प्रतिभासित हो रहा है—वही जगत् है। उससे अलावा 'जगत्' वगत् कोई नहीं है। अब इस ज्ञान प्रकाश में प्रतीत होने वाले जगत् के विषय में दो बातें हो सकती हैं। जगत् मेरे ज्ञान से सर्वथा पृथक् स्वतन्त्र सत्तासिद्ध है। संसार के यच्चयावत् पदार्थ अनादिकाल से स्थिररूप से चले आ रहे हैं-वे सब पदार्थ मेरे ज्ञानप्रकाश से प्रकाशितमात्र हो रहे हैं। मेरा ज्ञान स्वप्रकाश से उन सत्तासिद्ध पदार्थों को प्रकाशित मात्र कर देता है-न कि मेरे ही ज्ञान से वे नए बनते हैं। एक तो यह बात हो सकती है। अथवा यह सारी सृष्टि-सारा जगत् मेरे ज्ञान से ही बना हुआ है-यह बात भी हो सकती है। मेरे ज्ञान के अलावा मैं चूँकि किसी भी पदार्थ को नहीं देखता-इससे मालम होता है-यह सारे पदार्थ मेरे ज्ञान से ही बने हुए हैं। इस प्रकार से मेरे ज्ञान से ये पदार्थ बने हुए हैं-ये बात भी इस भान के विषय में उपपन्न हो सकती है एवं चन्द्र-सूर्य्य भला, कभी मेरे ज्ञान से बन सकते हैं? हर्गिज नहीं-ये सारे स्वतःसिद्ध हैं-मेरा ज्ञान केवल इनको प्रकाशितमात्र कर देता है। अन्धकार में पड़े हुए दीपक ने घड़े को दिखामात्र दिया है-न कि घड़ा भी उसी ने बना दिया है। यदि दीपक ही घड़ा बनाता तो

चाहे जहाँ ही घट बन जाता । अतः मानना पड़ता है कि जगत् स्वतःसत्तासिद्ध है–हमारा ज्ञान केवल उसे प्रकाशितमात्र कर देता है । इस प्रकार से जबकि दोनों ही में दलील है–ऐसी हालत में किस पक्ष को सच्चा माना जाए ? ज्ञान से जगत् प्रकाशित हो जाता है अथवा ज्ञान ही जगत् का निर्म्माण करता है ? बड़े संशय का विषय है । क्या निर्णय किया जाए ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"अहंप्रकाशे यदिमानि कानिचिद् विभान्ति तान्येव जगन्ति मन्महे ।
स्वतः पृथक् सन्ति मया प्रकाशितान्यथापि वा सृष्टिरियं मदुद्भवा"।।७२।।

संशयी मनुष्य के संशय को निवारण करते हुए अन्तर्जगत्-मात्र को सत्य समझने वाले महानुभाव उत्तर देते हैं भाई ! इस विषय में जरा भी सन्देह न करो । संशय करने की आवश्यकता ही क्या है ? बात बिल्कुल सरल है–सीधा सा उत्तर है । यह जो मैं जगत् देख रहा हूँ–वह मेरा जगत् है–मेरे ज्ञान ने उसे बनाया है । यह विश्व मेरे ज्ञानप्रकाश में स्थित है । मेरे ज्ञान से ही उसका स्वरूप बना हुआ है । यदि मेरा ज्ञान न हो तो उसी समय यह जगत् नष्ट हो जाए । मेरे से (मेर ज्ञान से) बाहर कोई भी अन्य स्थल नहीं है–जहाँ पर कि यह जगत् स्थिर रह सके । मेरे ज्ञान के सोलर सिस्टम के बाहर यदि कोई स्थान होता तो वहाँ जगत् की स्थिति मानी जा सकती थी । परन्तु हम पूछते हैं कि क्या ज्ञान से अलावा कोई स्थल है । विचार करने से आपको मालूम पड़ेगा कि ज्ञान के सोलर सिस्टम के बाहर कोई भी स्थान नहीं है । हाथी-घोड़ा-घर-मकान-वृक्ष–इत्यादि इत्यादि यच्चयावत् पदार्थ मेरे ही ज्ञान के बने हुए हैं । सब मेरा ख़याल ही ख़याल तो है । जगत् है और उसे ज्ञान प्रकाशितमात्र कर देता है–यह बात तब मानी जा सकती थी, जबकि ज्ञान से बाहर कोई स्थान बाकी बचता–जिसमें कि जगत् की स्थिति उत्पन्न होती । परन्तु जब ज्ञान के बाहर कोई स्थान ही नहीं है तो फिर क्योंकर ज्ञान से अलावा जगत् की सत्ता मानी जा सकती है ? अतः जरा भी संशय में पड़ने की कोई भी आवश्यकता नहीं है । हम घण्टाघोषपूर्वक सत्यमार्ग दिखलाते हुए तुमसे कहते हैं कि यह सारा जगत् हमारे ही ज्ञान से बना हुआ है । मैंने यह सारा जगत् बनाया है–न कि जगत् है और उसको मेरा ज्ञान प्रकाशित-मात्र कर देता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"न संशयोऽत्र क्रियतां ममैव सा सृष्टिः स्थितं विश्वमिदं जगन्मयि ।
न मद्विभिन्नं स्थलमत्र विद्यते यत्र स्थितं विश्वमिदं बहिर्भवेत्" ।।७३।।

मैं ही उस जगत् का प्रभव हूँ अर्थात् उत्पत्तिकारण हूँ । मैं ही उसका परायण हूँ । अर्थात् उसका लय भी मेरे ही में होता है । जगत् मेरे ज्ञान से उत्पन्न होता है एवं ज्ञान ही में ज्ञान ही के साथ लीन हो जाता है । यह सारा जगत् मन्मय है । 'अहम्' में सारा जगत् बैठा हुआ है । मेरे से पहले रामचन्द्र हुए थे, कृष्ण हुए थे, आज वे लीला-संवरण कर गए, मेरे सामने बैठे हुए मनुष्यों में से कोई रो रहा है, कोई हँस रहा है, कोई खा रहा है, कोई पुस्तक पढ रहा है, कोई केश-संनिवेश कर रहा है–"इससे इस भ्रम में नहीं पड़ना चाहिए कि मेरा ही ज्ञान क्यों इस जगत् का निर्म्माता है–इन्हीं को क्यों

न जगत् का निर्म्माता मान लिया जाए ?" क्योंकि रामचन्द्र पहले हुए थे-इत्यादि सारी बातें तुम्हारा ख़याल ही तो ख़याल है। तुम्हारा ज्ञान ही तो भूत-भविष्यत्-वर्तमान भावों में परिणत हो रहा है। ज्ञान से (ख़याल से) अलावा और है ही क्या ? स्वप्न में जैसे मैं (जीव) ही हाथी बन जाता हूँ-मैं ही राजा बन जाता हूँ, मैं ही सेना बन जाता हूँ, केवल मेरा ज्ञान ही सब कुछ बन जाता है-मेरे ज्ञान से अलावा न कोई हाथी है-न सेना है-न राजा है-बस, उसी प्रकार से जाग्रत्-अवस्था में भी मेरा ही ज्ञान सब कुछ बना हुआ है। जरा सूक्ष्मदृष्टि से विचारने पर सारा फैसला हो जाता है। विचार से मालूम हो जाता है कि यह सब ज्ञान का ही प्रपञ्च है। सारा जगत् मन्मय है। मेरा ज्ञान ही जगत्स्वरूप में परिणत हो रहा है। उस सारे जगत् में मैं ही तो हूँ अर्थात् मैं ही तो जगत् बना हुआ हूँ एवं मेरे में ही तो वह है। अर्थात् ज्ञान को छोडकर जगत् अपना स्वरूप कैसे एवं कहाँ रख सकता है ? अथवा यूँ समझो कि मैं ही वह हूँ। मेरे से पृथक् कुछ नहीं है।

जगत् में मैं हूँ-**'तत्राहम्'**। मेरे में जगत् है-**'एवं मयि तच्च'**। अथवा मैं ही जगत् हूँ-**'तद्वाऽस्म्यहम्'**। तात्पर्य्य कहने का यही है कि मेरे से-मेरे ज्ञान के सोलर सिस्टम के अलावा और कुछ भी नहीं है। इसी अभिप्राय से भगवान् कहते हैं—

"मया ततमिदं सर्वं जगदव्यक्तमूर्तिना"।[1]

अपि च—

"मत्तः परतरं नान्यत्किंचिदस्ति धनञ्जय।
मयि सर्वमिदं प्रोतं सूत्रे मणिगणा इव"॥[2]

इस प्रकार से सिद्ध हो जाता है कि जगत् मेरे ज्ञान से बना हुआ है। अन्तर्जगत् ही सच्चा है, बहिर्जगत् कोई वस्तु नहीं है। भला, ऐसे निःसन्दिग्ध विषय में सन्देह करने की आवश्यकता ही क्या है ? स्मरण करो हमारे **'प्रत्ययैकसत्योपनिषत्'** का-उसे देखने पर हमारा विश्वास है कि आप कभी बहिर्जगत् मानने को तय्यार नहीं होंगे। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अहं हि तस्य प्रभवः प्रतिष्ठा परायणं मन्मयमेतदस्ति।
तत्राहमेवं, मयि तच्च, तद्वास्म्यहं, न मत्तः पृथगस्ति किञ्चित्" ॥७४॥

एक तो तुम जगत् को सत्तासिद्ध मान ही नहीं सकते, क्योंकि जिस मूल पर तुम बहिर्जगत् की सत्ता सिद्ध करना चाहते हो-वह मूल ही मिथ्या है। तुमने बहिर्जगत् में मूल बतलाया है कि-"हमारे से पहले रामचन्द्र-कृष्णादि अवतार हो गए हैं एवं और भी लाखों मनुष्य हमारे से पहले पैदा होकर मर चुके हैं। जैसे हम ज्ञानवान् हैं-वैसे मानना पड़ेगा कि उनमें भी ज्ञान था-वे भी ज्ञानवान् थे। ऐसी

१-गीता ९।४। २-गीता ७।७।

अवस्था में यदि ज्ञान ही से जगत् बनता है-यदि ज्ञान से पृथक् सत्तासिद्ध जगत् नहीं है तो ऐसी हालत में जगत् का प्रत्यक्ष हमें हो ही नहीं सकता है । क्योंकि जो मर गए हैं-उनके साथ ही उनके ज्ञान से बना हुआ जगत् तो नष्ट हो गया-फिर हमें प्रत्यक्ष किस जगत् का होता है ? हमारे ही ज्ञान से जगत् बनता है-उनके ज्ञान से नहीं-ऐसा मानने में कोई विनगमक है नहीं-ऐसी हालत में जगत् को अवश्य ही सत्तासिद्ध मानना पड़ेगा ।" इस पर हमें यही कहना है कि हमारे से पहले कई मर गए हैं इत्यादि जो जगत् को सत्तासिद्ध मानने की दलील है-वही झूँठी है । हमने बतला दिया है कि स्वप्नजगत्वत् 'रामचन्द्र हुए थे'-इत्यादि सारा विषय खयाल ही खयाल है । हमारा ज्ञान ही सब कुछ बना हुआ है । ज्ञान से अलावा यदि आप कोई अन्य स्थान बतलाते तो आपके बहिर्जगत् की सिद्धि हो सकती थी । परन्तु थोड़ी देर के लिए अभ्युपगमवाद से हम आपकी 'लाखों मर गए मगर जगत् वही है'-इस दलील को मान भी लेते हैं-तब भी काम नहीं चलता । जाने दो मरे हुओं को । जो जिन्दा हैं-उन्हीं का विचार करो । जो-जो मनुष्य जागता है अर्थात् जीवित है-उस-उस जीवित मनुष्य का ज्ञान सर्वथा पृथक् है । जो रामलाल के ज्ञानीय जगत् की वस्तु है-उसका हमें प्रतिभास नहीं होता एवं हमारे जगत् का उसे पता नहीं । यदि जगत् सत्तासिद्ध एक ही होता तो फिर इस वैषम्य की उपपत्ति ही क्योंकर हो सकती ? रामलाल अपने जगत् में विहार कर रहा है-वह कभी कलकत्ते की सैर करता है-कभी मुम्बई की । परन्तु हम अपने जगत् में विचर रहे हैं । हमारे जगत् का रामलाल से कोई ताल्लुक ही नहीं है । इससे मालूम होता है कि अपने-अपने ज्ञान से बना हुआ जगत् सर्वथा स्वतन्त्र है-प्रातिस्विक है । ज्ञान से बाहर किसी बहिर्जगत् की सत्ता कथमपि नहीं मानी जा सकती । इस प्रकार से कितने ही महानुभाव संशयवादियों के संशय को दूर करते हुए बहिर्जगत् का खण्डन करते हुए 'अन्तर्जगत्' को ही स्थापित करते हैं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी कहा है—

"जागर्ति यो यः पृथगस्य चास्य ज्ञानादिदं भाति जगत् पृथग्वत् ।
ज्ञानाद्बहिः किन्तु जगन्न किञ्चित् संभावयामीति वदन्ति केचित्" ।।७५।।

अन्तर्जगत् ही सच्चा है-हमारा ज्ञान ही जगत्स्वरूप में परिणत हो जाता है, ज्ञान से अलावा कोई सत्तासिद्ध बहिर्जगत् नहीं है-इस विषय में हमें अधिक वाद-विवाद नहीं करना । हमें कहना सिर्फ इतना सा ही है कि हमारा ज्ञान कभी स्वतन्त्र नहीं देखा जाता । हमारे ज्ञान में वह सामर्थ्य नहीं है कि वह यथेच्छ निर्म्माण कर सके । ज्ञान एक ऐसी वस्तु है-जिसका आधार हमें ज्ञान से अलग मानना पड़ता है । ज्ञान में ज्ञान नहीं रहता, अपि, तु अज्ञान (जगत् शरीर) में ज्ञान रहता है । ज्ञान के रहने के लिए, ज्ञान की सत्ता के लिए हमें ज्ञान से अतिरिक्त एक सत्तावान् पदार्थ अवश्य ही मानना पड़ेगा । हम ज्ञान को कभी जगत् से अलग नहीं देखते । इसका जब भी प्रत्यक्ष होता है 'विषय' द्वारा ही होता है । ज्ञान विषयकाराकारित होकर ही अपने स्वरूप को दिखलाता है । यदि हम शरीर से अलग ज्ञान का स्वरूप देखना चाहेंगे-तो यह बात हमारे लिए बिलकुल असंभव होगी । इससे मानना पड़ता है कि ज्ञान का स्वरूप बनाने वाला ज्ञान से अतिरिक्त सत्तासिद्ध पदार्थ अवश्य ही है । उस स्वतःसिद्ध वस्तु को छोडकर ज्ञान कभी अनुभव में आ ही नहीं सकता है । ज्ञान का सामर्थ्य नहीं है कि वह विना सत्तासिद्ध

पदार्थ के यथेच्छ निर्म्माण कर सके। यदि ज्ञान अपना जगत् नया बनाता एवं उसमें किसी की अपेक्षा न रखता तो फिर हमें काशी जाने की जरूरत न होती, हमें रुपय्या कमाने की आवश्यकता न होती। हमारा ज्ञान हमारे पास ही काशी बना देता। परन्तु लाख प्रयत्न करने पर 'ज्ञान जी' हमारे घर के पास काशी नहीं बना सकते। हमें झक मारकर उसी सत्तासिद्ध काशी की शरण लेनी पड़ती है। संसार में जितने भी पदार्थ हैं-वे प्रमाण से सिद्ध होते हैं। उन्हीं प्रमाणों में से ज्ञान भी प्रमाण है। ज्ञान भी प्रमाण है-इतना ही नहीं-अपि तु, प्रमाणों में ज्ञान ही सर्वोत्कृष्ट प्रमाणों है। तुमने कहा था कि पहले मर गए-आगे पैदा होंगे-यह सब हमारे ज्ञान ही की महिमा है। हम कहते हैं कि-वही ज्ञान जब हमें तुलनात्मक ज्ञान करवाता है-वही ज्ञान दूसरे से सर्वथा पृथक्त्व सिद्ध कराता है, भला उस ज्ञान प्रमाण से सिद्ध इस भेद को मिथ्या कैसे बतलाया जा सकता है? हम अलग हैं-वे अलग हैं-वास्तव में हमारे से पहले हजारों मर गए-इत्यादि बातें जब हमारे ज्ञानप्रमाण से सिद्ध हैं तो फिर उनका अपलाप कैसे किया जा सकता है? ज्ञान जब भेदप्रमाण है तो फिर अवश्य ही वह सच्चा है। ऐसी हालत में यदि ज्ञान ही से जगत् माना जाता तो फिर उसके मरने से-जगत् भी नष्ट हो जाता परन्तु नहीं होता-इससे मानना पड़ता है कि ज्ञानजगत् से इसका मूलभूत कोई सत्तासिद्ध जगत् अवश्य ही है। ज्ञान यदि स्वतन्त्र होता-यथेच्छ निर्म्माण करता होता तो अवश्य ही हम बहिर्जगत् को न मानते, परन्तु यह तो विना सत्तासिद्ध जगत् के **'तृणस्य कुब्जीकरणेऽपि'**-असमर्थ है। अतः मानना पड़ता है कि ज्ञान से अलावा कोई सत्तासिद्ध जगत् अवश्य ही है-जिसके कि आश्रय से ज्ञान अपने अन्तर्जगत् का निर्म्माण करता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अत्रोच्यते ज्ञानमिदं स्वतन्त्रं न दृश्यते तन्न यथेच्छकारि।
स्वतः स्थितं वस्त्वनपेक्ष्य किञ्चिन्न जायते ज्ञानमिदं कदाचित्" ॥७६॥

बहिर्जगत् है या नहीं-इस विषय में अधिक कहना व्यर्थ है। जो मनुष्य अपने उदरपोषण में ही सारी आयु समाप्त कर देता है-जो अपने पेट पालने से ही फुर्सत नहीं पाता है-भला, उसके ज्ञान से जगत् बन जाता है-यह बात कौन बुद्धिमान् मान सकता है? वृद्ध लोग अनन्तकाल से समुद्र-पर्वतादि को समानभाव से एक ही स्थान पर स्थित बतलाते हैं। उनका कहना है कि यह वृक्ष इसी भाग पर सैकड़ों वर्षों से स्थिर है-यह पर्वत, यह समुद्र अनन्तकाल से एक ही स्वरूप से चला आ रहा है। जीव का ज्ञान स्वातन्त्र्येण समुद्र, पर्वत-इत्यादि बनाने में समर्थ है-यह बात हर्गिज नहीं मानी जा सकती। समुद्र की रचना हमने कर डाली-हमारे ही ज्ञान से समुद्र-पर्वतादि बने हुए हैं-भला, यह बात क्या हास्यास्पद नहीं है? जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"समुद्रशैलाद्यपि वर्षपूगैरेकत्र साम्याद् बहवो वदन्ति।
स्वाच्छन्द्यतोऽन्यान्यविधाप्रक्लृप्तौ न जीवसामर्थ्यमिह प्रतीमः" ॥७७॥

सबसे बडी भारी दलील ज्ञानस्वातन्त्र्य मानने में हम यही देते हैं कि यदि ज्ञान ही जगत् को बनाने वाला होता तो वह अपने लिए सदा सुखमय ही जगत् का निम्मर्णि करता । अपने लिए चाहकर के कोई कष्ट का सामान इकट्ठा नहीं करता । यदि ज्ञान स्वतन्त्र है तो फिर दुःख सामग्री इकट्ठी ही क्यों होती है ? परन्तु हम लोक में देखते हैं-सर्वत्र ज्ञानस्वरूप यह जीव नित्य केवल सुख ही सुख नहीं देखता-केवल सुख का ही अनुभव उसे नहीं करना पड़ता-अपि तु, अधिकतर उसे अनिष्टों का ही सामना करना पड़ता है । उसका अधिक जीवन कष्ट में ही व्यतीत होता है । बस, इस इष्टानिष्ट तारतम्य के कारण हमें अनुमान करना पड़ता है कि मनुष्य सुख-दुःख भोगने में सर्वथा परतन्त्र है । इसके इष्ट एवं अनिष्ट का कोई ही दूसरा मूल है-जिसके कि अधीन इसे नाचना पड़ता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"न केवलं पश्यति नित्यमिष्टं सर्वत्र जीवो निजबोधमात्रः ।
भूयांस्यनिष्टान्यपि पश्यतीति प्रत्येमि मूलं पृथगस्ति किञ्चित्" ।।७८।।

इससे इस भ्रम में नहीं पड़ जाना चाहिए कि अन्तर्जगत् है ही नहीं, केवल सत्तासिद्ध बहिर्जगत् ही है । नहीं-नहीं ! सत्तासिद्ध जगत् का हमें प्रत्यक्ष होता है-यह बात तो सत्तासिद्ध जगत् की सत्ता स्वीकार करते हुए भी नहीं माननी चाहिए । सत्ताप्रत्यक्ष का आलम्बन जरूर है, प्रत्यक्ष हमें उसका सर्वथा नहीं होता है । हम जगत् में घट-पट-मठ-मकान-बाग-बगीचा- इत्यादि इत्यादि जितने भी पदार्थ देखते हैं-वे सारे के सारे मेरे आत्मा से बने हुए हैं । मैं ही वह पदार्थ बन गया हूँ । अर्थात् वह दृश्य-जगत् मेरे ज्ञान का बना हुआ है-सत्तासिद्ध जगत् का उस दृश्यजगत् से कोई सम्बन्ध नहीं है । मैं मेरे ज्ञान का जगत् देख रहा हूँ-देवदत्त अपने ज्ञान का जगत् देख रहा है । सब अपने-अपने जगत्-दर्शन में स्वतन्त्र हैं । उसकी उसको खबर नहीं है, उसकी उसको नहीं है । उसके जगत् की वस्तुओं को वह नहीं देखता-उसके जगत् की वस्तुओं को वह नहीं बेखता । परन्तु इतना होने पर भी उस हमारे जगत् का निम्मर्णि करने वाली वस्तुएँ हमारे ज्ञान जगत् से अलग सत्तासिद्ध अवश्य ही हैं । उसी सत्तासिद्ध जगत् के अवलम्बन पर हमारे ज्ञानजगत् का निम्मर्णि होता है । तात्पर्य्य यही है कि हम जिस जगत् को देख रहे हैं-वह हमारा अन्तर्जगत् है एवं जिसके आधार पर नियत स्थान पर ही हमारा अन्तर्जगत् बनता है-वह सत्तासिद्ध जगत् अदृश्य है । हम उसे देखते नहीं, परन्तु मानते अवश्य ही हैं । अन्यथा तो सारी वस्तुएँ हमारे ज्ञानघट ही में बना लेते । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"यत् किञ्च पश्यामि घटं पटं वा मदात्मवप्लृतान्यहमेव तानि ।
किन्तु ध्रुवं तत् परिकल्पकानि सन्त्येव वस्तूनि बहिः स्थितानि" ।।७९।।

इन्द्रियों के विषय में बहुत विवाद है-परन्तु यह विवाद केवल चक्षुरिन्द्रिय विषय में ही अधिक है । कई आचार्य चक्षुरिन्द्रिय को प्राप्यकारी (विषय के पास जाकर प्रत्यक्ष करने वाली) मानते हैं-कई अप्राप्यकारी मानते हैं । उनका कहना है कि इतर इन्द्रियवत् चक्षुरिन्द्रिय भी अप्राप्यकारी ही है । कैसे अप्राप्य-

कारी है ? वह स्वतन्त्र विषय है, अतः इसे अप्राकृत समझ छोडते हैं । यहाँ हमें सिर्फ यही बतलाना है कि यदि इन्द्रिएँ प्राप्यकारी हैं-तब भी उनको बाहर के विषय से टकराकर ही रूपप्रत्यक्ष करना होता है और यदि अप्राप्यकारी हैं-तब भी बाहर की वस्तु के आघात से ही रूपप्रत्यक्ष होता है । अर्थात् यदि चक्षुरिन्द्रिय को प्राप्यकारी मानते हैं तो वह बाहर जाकर किसी से टक्कर खाती है, जब तक उससे टक्कर नहीं खाती है-तब तक उसके रूप का प्रत्यक्ष ही नहीं होता है । जब वहाँ पुरोऽवस्थित वस्तु से टक्कर खाती है तो वहाँ से परावर्तित चक्षुरश्मि रूप का प्रत्यक्ष करवाती है । यदि च-अप्राप्यकारी है तब भी विषय के आघात को रूप का कारण मानना ही पड़ता है । जब तक विषय आँखों पर आके धक्का नहीं मारता है तब तक प्रत्यक्ष थोड़े ही हो सकता है । बतलाना हमें यही है कि चाहे प्राप्यकारी मानो चाहे अप्राप्यकारी उभयथापि चक्षु से बाहर किसी बहिर्वस्तु की सत्ता माननी पड़ेगी । अन्यथा आघात उपपन्न हो ही नहीं सकता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"स्युः प्राप्यकारीणि यदीन्द्रियाणि तर्हीन्द्रिये योगकृते बहिः स्युः ।
अप्राप्यकारीणि यदा तदापीन्द्रिये स्युराघातकृते बहिर्धा" ॥८०॥

विषय है-इसलिए भासता है अथवा भासता है इसीलिए विषय है-प्रत्यक्ष में ये दो बात हो सकती हैं । विचार करने पर मालूम होता है कि विषय हैं-इसीलिए भासते हैं-घट है-इसीलिए तो उसका भान होता है-यदि नहीं होता तो क्योंकर उसका भान होता ? सूर्य्य-चन्द्र वगैरह पहले से हैं-इसीलिए तो मैं उनको जानता हूँ । सूर्य्य-चन्द्र वगैरह को चूंकि में जानता हूँ, अतएव ये हैं-यदि मैं नहीं जानता तो ये थे नहीं-यह बात मैं ठीक नहीं समझता । मेरा तो सिद्धान्त है कि ईश्वरीय सत्तासिद्ध जगत् है, अतएव हम जानते हैं। न कि हम जानते हैं-इसलिए हैं । परन्तु हमने बतलाया कि उस सत्तासिद्ध जगत् का प्रत्यक्ष हमें नहीं होता, प्रत्यक्ष तो हमें अन्तर्जगत् का ही होता है । इससे मानना चाहिए कि हमारे इस अन्तर्जगत् का कोई न कोई परोक्ष सत्तासिद्ध मूल अवश्य ही है-जिसके कि आधार पर हमारे अन्तर्जगत् का निर्म्माण होता है । वह बहिर्जगत् उस ज्ञानजगत् से सर्वथा स्वतन्त्र है । अर्थात् ज्ञानजगत् (अन्तर्जगत्) में मलभूत परोक्ष एक स्वतन्त्र सत्तासिद्ध जगत् अवश्य ही मानना पड़ता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अस्तीति तद् वेद्मि महीन्दुसूर्य्यं वेद्मीत्यतोऽस्तीति न साधु मन्ये ।
तस्मात् परोक्षं ध्रुवमस्ति मूलं ज्ञाने स्वतन्त्रं हि बहिर्जगत्तत्" ॥८१॥

जैसी जिस प्रकार की जहाँ जो वस्तु होती है-उससे (माण्डलिक जगत् से) मिलकर के उससे मैं बद्ध होता हूँ । अर्थात् उस वस्तु के आकार से मेरा ज्ञान आकारित हो जाता है । बस, जिस आकार में मेरा ज्ञान परिणत हो जाता है-बस, तदाकारयुक्त ही मुझे उस वस्तु का ज्ञान होता है । अर्थात् उस माण्डलिक जगत् का जैसा स्वरूप होता है-मेरा ज्ञान जो कि केन्द्र ज्ञानकन्दल का अंश है-तदाकाराकारित हो-उस वस्तु का ज्ञान कराता है । वस्त्वाकाराकार में परिणत मेरा ही ज्ञानांश वस्तु का ज्ञान

करवाता है। वह ज्ञान मुझे अंशी का अंश समझना चाहिए। अर्थात् हृदयस्थ जो ज्ञानकन्दल है-उसी में से कुछ ज्ञान का अंश बाहर निकलकर तदाकाराकार में परिणत हो वस्तुप्रत्यक्ष का साधक होता है। अर्थात् सारे खयाल-सारे ज्ञान (सर्वेन्द्रियों का ज्ञान) मुझ अंशी के अंश ही हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"यादृग् यथा यत्र यदस्ति तादृक् संसृज्यते, नायमहं भवामि।
यथा भवामीदमहं तथा मे ज्ञानं भवेदंश इवांशिनो मे" ॥८२॥

मैं पुत्र, पिता, मित्र, शत्रु-इत्यादि सबको अपने से भिन्न समझ रहा हूँ-मेरे से ये सर्वथा अलग हैं। मैं इनको सर्वथा अलग समझ रहा हूँ। कितने ही मनुष्य मर गए, कितने ही मरेंगे, परन्तु बिश्व का नाश कभी नहीं होता। विश्व सदा से यूँ ही चला आ रहा है। तात्पर्य्य यही है कि जो भेद मेरे ज्ञानप्रामाण्य से सिद्ध है-उसे न माने यह बात हर्गिज नहीं हो सकती। जब ज्ञान मैं का पुत्र, पितादि से भेद करवाता है तो ज्ञानप्रामाण्यसिद्ध भेद का अपलाप नहीं किया जा सकता। जब भेद है तो ज्ञान भी भिन्न-भिन्न ही है। ऐसी हालत में यदि सत्तासिद्ध जगत् न होता तो-उनके मरने से ही जगत् नष्ट हो जाता, परन्तु हम जगत् को सदा एक रूप से देखते आ रहे हैं, अतः मानना पड़ता है कि सत्तासिद्ध जगत् कोई अवश्य ही है-जो कि जीवों के अपने अपने अन्तर्जगतों के नष्ट होने पर भी नित्यतया विद्यमान है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"अहं च पुत्रश्च पिता च मित्रं शत्रुश्च मे भिन्नतयाऽवभान्ति।
केचिन्मृताः कश्चिदथो मरिष्यत्यथापि विश्वं न कदापि नश्येत्" ॥८३॥

जबकि जगत् को सत्तासिद्ध मान लिया जाता है तो एक की मृत्यु पर किंवा मोक्ष हो जाने पर अतएव उसके ज्ञान के भी नष्ट हो जाने पर जगत् का नाश नहीं होता। उसका अपना अन्तर्जगत् अवश्य नष्ट हो गया, परन्तु सत्तासिद्ध जगत् वैसे ही बना हुआ है। यह तो हुई बहिर्जगत् की बात-अब लीजिए अन्तर्जगत् को। चैत्र का अन्तर्जगत् बिल्कुल भिन्न है एवं मैत्र का अन्तर्जगत् बिल्कुल भिन्न। अब देखिए चैत्र मरता है एवं उसके साथ ही उसका अन्तर्जगत् भी नष्ट होता है। उसके खयाल में जो तस्वीरें बनी हुई थीं वे उसी के साथ नष्ट हो जाती हैं, परन्तु मैत्र-जगत् आज भी वैसा ही बना हुआ है। तो बस, एक के अन्तर्जगत् के नष्ट हो जाने पर दूसरे का अन्तर्जगत् नष्ट नहीं होता तो तथैव अन्तर्जगत् के नष्ट हो जाने पर भी बहिर्जगत् (सत्तासिद्ध) नष्ट नहीं होता है। अर्थात् मनुष्यों के अन्तर्जगत्-नाश में ही जब भेद है तो फिर बहिर्जगत् तो अन्तर्जगत् के नष्ट होने मात्र से क्योंकर नष्ट हो सकता है? जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"एकस्य मृत्यावथवा विमोक्षे तज्ज्ञाननाशेऽपि न विश्वनाशः।
चैत्रे मृते मैत्रजगन्न नष्टं मृतेऽपि मैत्रे न जगद्विनश्येत्" ॥८४॥

जब मैं गाढ निद्रा में सो जाता हूँ, अथवा मूर्च्छित हो जाता हूँ, तो मेरे में रहने वाला मेरा अन्तर्जगत् भी उतनी देर के लिए विलीन हो जाता है। परन्तु दूसरे का अपना जगत् अब भी मौजूद है। उसके जगत् का लय नहीं हुआ है एवं जब वह सो जाता है तो मुझे मेरा जगत् प्रतिभासित होने लगता है। उसके साथ मेरे जगत् का लय थोड़े ही हो जाता है। तो बस, इसी प्रकार मेरे न रहने पर ईश्वरीय जगत् नहीं है-यह बात क्योंकर मानी जा सकती है? मैं रहूँ चाहे न रहूँ-सत्तासिद्ध जगत् अवश्य ही रहता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"स्वस्मिन् मम प्रक्षयमेति विश्वं गाढं प्रसुप्तस्य च मूर्छितस्य ।
विश्वं तथाप्यस्ति परं, प्रसुप्तेऽन्यस्मिन्ममाभाति यथा तथैव" ।।८५।।

मैं इससे अलग हूँ, मेरे से पहले लोग मर गए, मगर जगत् ज्यों का त्यों ही बना हुआ है-यह जो एक सामान्य ज्ञान है-तुलनात्मक ज्ञान है-वह प्रमाणभूत है। जो ज्ञान भेद बतला रहा है-अनादि काल से जगत् की सत्ता बतला रहा है-वह ज्ञान 'ज्ञान' है, वह प्रमाण है। इस ज्ञान-प्रमाण को तिरोहित नहीं किया जा सकता। इससे मानना पड़ता है कि जीवसम्बन्धी परतन्त्र अन्तर्जगत् भिन्न है एवं ईश्वरसिद्ध स्वतन्त्र बहिर्जगत् भिन्न है। यह ईश्वरसिद्धजगत् सत्तासिद्ध और माण्डलिक भेद से दो प्रकार का है-सत्तासिद्ध एक है, माण्डलिक अनन्त हैं एवं जीवान्तर्जगत् भी अनन्त हैं। सम्पूर्ण कथन से सिद्ध हो जाता है कि बहिर्जगत् अवश्य ही है-इसका अपलाप नहीं किया जा सकता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"सामान्यतो ज्ञानमिदं यदित्थं तद्धि प्रमाणं न हि बाधमीक्षे ।
तज्जीवसम्बन्धि जगद्विभिन्नं स्वतन्त्रमेकं जगदस्ति किञ्चित्" ।।८६।।

।।इति बहिर्जगत्सिद्धिः।।

१७—अन्तर्जगत्सिद्धिः।

अन्तर्जगत्-सिद्धि—

"बहिर्जगत् मान ही लिया है-अब अन्तर्जगत् मानने की कोई आवश्यकता नहीं है-'अस्ति-अतो ज्ञायते'-यह मान लेने पर आन्तर जगत् को क्यों मानें"-इस भ्रम में नहीं पड़ना चाहिए। इसी अभिप्राय से कहते हैं-आपके कथनानुसार हम बहिर्जगत् को मानने के लिए तय्यार हैं। आपके कथनानुसार बहिर्जगत् ही है-हम उसी को मानेंगे। जो स्वतः असत् है-ऐसे अन्तर्जगत् को मानने की कोई आवश्यकता नहीं है। ऐसा यदि कोई समझ ले तो उसका ऐसा समझना बिलकुल भूल करना है। हमने बहिर्जगत् की सिद्धिमात्र की है-अन्तर्जगत् का खण्डन तो नहीं किया। फिर आप यह कैसे मान बैठे कि

अन्तर्जगत् कोई वस्तु ही नहीं है ? तो बस जो अन्तर्जगत् को नहीं मानते हैं-उन्हीं के लिए हम अन्तर्जगत् की स्थापना करते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"बहिर्जगत्त्वेव तदास्तु मास्तु स्वतोऽसदन्तर्जगदत्र किञ्चित् ।
इति प्रपद्येत यदीह कश्चित् तस्मै ब्रुवेऽन्तर्जगतोऽपि सिद्धिम्" ।।८७।।

जिस प्रकार से ज्ञान से उत्पन्न जगत् एक जगत् है–वैसे ही सत्तोपपन्न सत्तासिद्ध जगत् भी एक जगत् है। अर्थात् अन्तर्जगत् भी है एवं बहिर्जगत् भी है। दोनों में से एक को भी छुपाया नहीं जा सकता। अङ्गीस्वरूप ज्ञानान्तर्जगत् के पदार्थ जीवनिष्ठ हैं, अर्थात् ज्ञानीयजगत् के पदार्थ जीव के अधीन रहते हैं। उनका आलम्बन ज्ञान ही है एवं जो बहिःस्थ पदार्थ हैं–उनकी आश्रयभूता सत्ता है। वे पदार्थ सत्ता पर ही अवलम्बित हैं। सत्तासिद्ध जगत् के पदार्थ सत्ता के आश्रित हैं–ज्ञानसिद्ध अन्तर्जगत् के पदार्थ ज्ञान के आश्रित हैं। दोनों का डिपार्टमेन्ट अलग-अलग है। परन्तु ध्यान रहे दोनों दोनों के आश्रित है। सत्तासिद्ध जगत् है–अतएव हम जानते हैं एवं हम जानते हैं–इसलिए सत्तासिद्ध जगत् है। अर्थात् सत्ता में सत्ता नहीं रहती, अतः इसकी सत्ता ज्ञान से होती है एवं ज्ञान में चूंकि ज्ञान नहीं रहता, अतः ज्ञान की सत्ता बहिर्जगत्–सत्ता से होती है। इससे दोनों ही को मानना पड़ता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"ज्ञानोपपन्नं तु जगद् यथान्यत् सत्तोपपन्नं च जगत् तथान्यत् ।
ज्ञानाङ्गभावा इह जीवनिष्ठाः सत्ताङ्गभावाश्च तथा बहिःस्थाः" ।।८८।।

अन्धकार में अथवा आँख मींचकर मनुष्य जिस पदार्थ का स्पर्श करके उसे जानता है–उसके ज्ञानीय भावावयव स्पर्शक्रम से उसी रूप में परिणत होते जाते हैं। अर्थात् ज्यों-ज्यों हम उस वस्तु को हाथ से टटोलते जाते हैं- त्यों त्यों हमें उसकी गोलाई-चपटाई-लम्बाई-कर्कशता-मृदुता इत्यादि का ज्ञान स्पर्शक्रम से होने लगता है। बस, इसी दृष्टान्त के अनुसार चक्षु में वस्तु आकर ज्यों-ज्यों प्रत्याघात करती है–उसी उसी क्रम से पदार्थ प्रत्यक्ष होने लगता है। अर्थात् कोई वस्तु है जो कि ठोकर मारती है–तभी चक्षु को रूप का ज्ञान होता है, अतएव बहिर्जगत् माना जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"स्पृष्ट्वा पदार्थं प्रतिपद्यते यं ज्ञानीयभावावयवास्तु तत्र ।
स्पर्शक्रमेण प्रभवन्ति भाने तद्वद्भवेच्चक्षुषि युक्तिसाम्यात्" ।।८९।।

इसी प्रकार से भूत-भविष्यत् विषय को सुनकर व्यक्तिविशेष के रूप को मनुष्य अपने अन्तर्जगत् में ही देख सकता है। अर्थात् हमें कथा सुनाने वाले आचार्य कहते हैं कि रामचन्द्र ऐसे थे, कल्किजी महाराज का स्वरूप ऐसा होगा। बस, उस कथा के सुनने के साथ ही हमारे मस्तिष्क में उन-उन

असत् अर्थों का जिनका (राम-व्यास-कल्कि का) कि स्वरूप आज त्रिभुवन में नहीं है-फोटू हमारे में खिचने लगता है। बस, यह बात तभी बन सकती है, जबकि अन्तर्जगत् माना जाए। क्योंकि उन कथाओं के पात्रों को वह कभी बहिर्जगत्स्वरूप में नहीं देखता है, अर्थात् बहिर्जगत् में कहीं उनका नामोनिशान ही नहीं है, अतः अन्तर्जगत् अवश्य ही मानना चाहिए। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"भूतं भविष्यन्तमथासदर्थं श्रुत्वा तथा व्यक्तिविशेषरूपम्।
ज्ञानीयमन्तर्जगदेव पश्येद् बहिर्जगत् पश्यति नैष तर्हि" ॥९०

ध्यान दीजिए-एक मनुष्य के सामने एक घड़ा रखा हुआ है। वह मनुष्य एक आंख को जरा टेढी कर लेता है। इस प्रकार टेढी कर (अंगुली से दबाकर) उन दोनों आँखों से उस घड़े को देखता है तो उस एक घट को दो संख्या में देखता हैं। अर्थात् उसे घड़े दो दिखलाई पड़ते हैं। अब हम आपसे पूछते हैं कि घड़ा तो है एक-फिर दोनों में से सच्चा कौनसा है? यदि एक को बन्द करते हैं तो उस तरफ का घड़ा न दीख कर दूसरे तरफ का दिखलाई पड़ने लगता है, दूसरी को बन्द करते हैं तो उस तरफ घड़ा नहीं दीखता है। ऐसी हालत में सच्चा किसे मानें? अतः यही मानना पड़ता है कि हमें जिस घड़े का प्रत्यक्ष होता है-वह हमारी आँख से पैदा होने वाला 'दृग्ज' घड़ा है। आँख दो हैं, अतएव तिरछी करने से घड़े दो दीखते हैं। तिरछी न करने से दोनों आँखों की रश्मि मिल जाती है, अतः दो होने पर भी एक ही घड़ा दीखता है। भला, इन घड़ों को बहिर्जगत्त्व में कैसे शामिल किया जा सकता है।

रामलाल के अन्तर्जगत् को देवदत्त नहीं जानता, देवदत्त के अन्तर्जगत् को रामलाल नहीं जानता। भला, जब मनुष्य मनुष्य के जगत् को नहीं जानता तो फिर परोक्ष रहने वाले ईश्वरीय सत्तासिद्ध जगत् का प्रत्यक्ष हमें क्योंकर हो सकता है? अतः सिद्धान्त समझना चाहिए कि हमें हमारे ही जगत् का प्रत्यक्ष होता है-जो कि सत्तासिद्ध जगत् के आधार पर बना हुआ है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"आवक्रिता वक्रितलोचनाभ्यां द्विधा कृतं पश्यति दृश्यमेकम्।
दृग्जं ध्रुवं तद्द्वयं हि रूपं बहिर्जगत्त्वं कथयेत्तयोः कः" ॥९१॥

॥ इत्यन्तर्जगत्सिद्धिः ॥

———❀———

१८—अन्तर्बहिर्जगद्भ्यां ज्ञानोपपादनम्।
तत्र बाह्यार्थभागान्वितप्रत्ययमतम्।

अन्तर्जगत् और बहिर्जगत् के मेल से ज्ञान का उपपादन—
तत्र च—बाह्य अर्थ से युक्त प्रत्ययमत का सिद्धान्त-स्थापन—

अब तक हमने यही बतलाया है कि अन्तर्जगत् और बहिर्जगत्-भेदेन जगत् दो हैं। जो बहिर्जगत् है-वह सत्तासिद्ध है, एवं ईश्वर का है। और जो अन्तर्जगत् है-वह मातिसिद्ध है, अनन्त है-जीवज्ञान-निर्मित है।

इन दोनों जगतों में से मैं जिसे देख रहा हूँ-वह मेरे ज्ञान का बना हुआ अन्तर्जगत् है। चन्द्र, सूर्य्य, पर्वत, गृह-वन-सरिता, पशु, पक्षी, मनुष्य, रथ, हाथी, घोड़ा-इत्यादि इत्यादि जितने भी पदार्थों को मैं देखता हूँ-वह सारा प्रपञ्च अन्तर्जगत् है। अर्थात् वे सब कुछ मेरे ही ज्ञान से बने हुए हैं। जब तक मेरा ज्ञान है-तब तक उनकी स्थिति है, मेरे ज्ञान के लय के साथ ही-यह मेरा ज्ञानीय जगत् भी लीन हो जाता है। इसलिए **'आप मरा जग प्रलय'**-कहलाता है। जो कुछ देख रहा हूँ-वह मेरा ही जगत् है-अर्थात् ज्ञानीय जगत् है-इससे इस भ्रम में कदापि नहीं पड़ना चाहिए कि बहिर्जगत् है ही नहीं। नहीं नहीं, अवश्य है। बहिर्जगत् को माने विना तो किसी प्रकार काम ही नहीं चल सकता। यदि बहिर्जगत् (सत्तासिद्ध) न होय तो ज्ञान की अर्थात् अन्तर्जगत् की उपपत्ति ही न हो। उस सत्तासिद्ध जगत् के आधार पर ही तो मेरे ज्ञानीय जगत् का निर्म्माण होता है। ज्ञान एक ऐसी वस्तु है-जिसकी सत्ता के लिए किसी सत्तात्मक वस्तु की आवश्यकता है। जब तक ज्ञान का ज्ञान से अलावा कोई अज्ञान-आश्रय न माना जाय तब तक ज्ञान अपना स्वरूप ही नहीं दिखला सकता। अतः ज्ञानोत्पत्ति-मूलतया अन्तर्जगत्वत् हमें बहिर्जगत् को अवश्य ही मानना पड़ता है-जो कि प्रत्यक्ष का अविषय एवं ज्ञानीय जगत् का आलम्बन है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"तदित्थमन्तर्जगदेव सर्वं पश्यामि किन्त्वस्ति बहिर्जगच्च।
बहिर्जगच्चेन्न भवेत् तदानीं ज्ञानोपपत्तिर्न भवेत् कदाचित्" ॥६२॥

मनुष्य का जो मस्तक है-वह एक प्रकार का गोभी का फूल है। इस बड़े गोभी के फूल में छोटे-छोटे अनन्त फूल हैं। ये फूल कुल एक सहस्र होते हैं। जिसमें एक सहस्र फूल होते हैं-वह अवतार कहलाता है, क्योंकि उसमें शक्तिएँ पूर्णतया विद्यमान रहती हैं। गोभी के बृहत् फूल के अन्तर्गत जो छोटे-छोटे फूल हैं-वे भिन्न-भिन्न शक्ति रखते हैं। वाक्शक्ति, श्रवणशक्ति, स्तम्भनशक्ति, चतुरता, कार्यदक्षता, साहस इत्यादि इत्यादि भिन्न-भिन्न सीगे एक-एक फूल में बँटे हुए हैं। जिसमें ५०० तक होते हैं-वह मनुष्य कहलाता है एवं जिसमें ५०० से भी कम तादाद में फूल होते हैं-वह मनुष्य होता हुआ भी पशुतुल्य ही है। इन शक्तियों में परस्पर तारतम्य होता है। किसी में क्या शक्ति होती है, किसी में क्या शक्ति होती है। हम अनन्तशक्तिघन हैं एवं वे शक्तिएँ फूल के भेद से विभक्त हैं-इसमें यही प्रमाण है कि हम जब पढते-पढते थक जाते हैं तो उसे छोड देते हैं एवं दूसरा काम करने लगते हैं। जिस पढने से हमारी तबियत अकुला गई थी-उस दूसरे काम में खुशी खुशी लग जाती है। इससे मालूम होता है कि शक्तिएँ फूल के भेद से सर्वथा विभक्त हैं। प्रकृत में हमें यही बतलाना है कि मैं (जीव) अनन्तानन्त भिन्न-भिन्न शक्तियों का घन हूँ। कई शक्तियों का मजमुआ हूँ। ऐसा अनन्त शक्त्यैकघन जो मैं हूँ-उस मेरी उन अनन्तशक्तियों में से जितनी शक्तिएँ उल्बण हो जाती हैं-विकाश

को प्राप्त हो जाती हैं-बस, उन्हीं को मैं मेरी इन्द्रियाँ कहता हूँ। अर्थात् हमारे में अनन्त शक्तियाँ हैं- उनमें से जितनी शक्तिएँ क्रमिक धारा से विकसित हो गई हैं-उल्वण हो गई हैं-वे शक्तिएँ ही इन्द्रिएँ कहलाती हैं। उन्हीं शक्तियों को-उन्हीं इन्द्रियों को वाक्-प्राण, चक्षु, श्रोत्र और मन-इन नामों से कहा जाता है। इन सारी इन्द्रियों का मैं एक जीवात्मा हूँ। अर्थात् इन सारी इन्द्रियों का एक मैं (आत्मा) अधिष्ठाता हूँ। मैं ही सारी इन्द्रियों का संचालन करता हूँ अर्थात इन्द्रिएँ क्षेत्रस्वरूप हैं एवं मैं (आत्मा) क्षेत्रज्ञ हूँ। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"अनन्तशक्त्येकघनोस्म्यहं यस्तस्योल्वणाः सन्ति विकाशमाप्ताः।
याः शक्तयः काश्चिदवैमि तानीन्द्रियाणि तान्यस्म्यहमेक आत्मा" ॥९३॥

इन्द्रियों में बहिःस्थित जो सत् पदार्थ हैं-उनका सम्बन्ध होता है-तो उन दोनों के अपने अपने अंश को लेकर दोनों के विकार से तात्कालिक एक अपूर्व उत्पन्न होता है। वही तात्कालिक अपूर्वज्ञान रूप, रसादि नाम से व्यवहृत होता है। तात्पर्य्य यही है कि जो चरपराहट न मिर्च में था-न जिह्वा में- वही दोनों के संयोग से तत्काल उत्पन्न होता है। यही बात रूप, स्पर्श, शब्दादि के विषय में भी समझनी चाहिए। कहने का तात्पर्य्य यह है कि केवल हमारी इन्द्रियाँ अथवा केवल बहिर्जगत् ही ज्ञानोत्पत्ति का (रूपरसादिज्ञान का) कारण नहीं है-अपि तु, दोनों का मेल ही इस प्रत्यय का कारण है। कुछ अंश बहिर्जगत् का आता है-कुछ अन्तर्जगत् का। दोनों के मेल से तात्कालिक अपूर्व प्रत्यय उत्पन्न होता है-जो कि रूपरसादि नाम से कहलाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"अत्रेन्द्रिये बाह्यसदर्थयोगे द्वयोरुपादाय तयोः स्वमंशम्।
तयोर्विकारेण भवत्यपूर्वः स प्रत्ययो रूपरसादिसंज्ञः ॥९४॥

तैल के दोष से-मिट्टी वगैरह मिले हुए तैल से जैसे दीपप्रकाश मलिन एवं ज्योतिरहित होता है-तद्वत् बाह्य अर्थदोष से किंवा इन्द्रियदोष से वह ज्ञान अज्ञान कहलाने लगता है। शंख यद्यपि सफेद है, परन्तु आँख के पीलिए के कारण वही शंख का शुक्लज्ञान अज्ञानस्वरूप (पीलिए के स्वरूप) में परिणत हो जाता है। ज्ञान प्रातिस्विकरूपेण सर्वथा निर्म्मल है-केवल इन्द्रियार्थ के विकृत होने से 'स्थाणुर्वा पुरुषो वा'-यह संशय एवं 'रज्जुरियं वा सर्पः'-यह भ्रम हो जाया करता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"तैलस्य दोषात्तु यथा प्रदीपज्योतिः क्व चास्फोतमभास्वरं स्यात्।
बाह्यार्थदोषान्मलिनं तथैवाज्ञानं भ्रमः संशय आविरस्ति" ॥९५॥

बाहर में सत्तासिद्ध जो पदार्थ (घट-पटादि) स्थिररूप से स्थित हैं-वे मेरी इन्द्रिय से-संचारी-भाव से अन्वित होते हैं एवं तदनन्तर मुझे मेरी बुद्धि में उनका भान (प्रत्यय) होता है। जब तक बहिर्जगत् का सम्बन्ध मेरे अन्तर्जगत् से नहीं होता तब तक पदार्थज्ञान नहीं होता। इससे मालूम होता

है कि जिसका हम प्रत्यक्ष कर रहे हैं–वह बाहर ही सत्तारूप से स्थित है। एकान्ततः (सर्वथा) वह जगत् मेरा ही बनाया हुआ है, मैंने ही नया घड़ा पैदाकर लिया है–यदि यह बात होती तो वह घड़ा सदा मेरे ग्राँख में ही रहता। बाहर स्पष्टरूप से उस (घट) की प्रतीति ही नहीं होती। परन्तु हमें स्पष्टरूप से बाहर घटपटादि की प्रतीति होती है, ग्रतः उसकी सत्ता अवश्य ही माननी पड़ती है। उसी के सम्बन्ध से (बाह्यार्थभाग के ग्रन्वित होने से ही) प्रत्यय का (रूपरसादि का) स्वरूप बनता है। तात्पर्य्य यही है कि अन्तर्जगत् एवं बहिर्जगत् दोनों को मानना चाहिए। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"बहिः स्थितोऽर्थोऽन्वयमेति बुद्धौ विभाति तस्माद्बहिरेव सोऽर्थः।
एकान्ततो मत्कृत एव चेत् स्यान्नाद्धा प्रतीयेत तदा बहिर्धा" ॥९६॥

॥इति ग्रन्तर्जगत्बहिर्जगदभ्यां ज्ञानोपपादनम्॥

१९–बाह्यार्थघातजप्रत्ययमतम्।

बाह्यार्थघात (ग्रभिघात) से प्रत्यय होता है–यह सिद्धान्त—

पूर्व प्रकरण में बतलाया गया है कि हम जो रूपरसादि का प्रत्यय करते हैं–अर्थात् रूपरसादि का ज्ञान होता है–उस ज्ञान में आन्तरांश एवं बहिरंश दोनों शामिल हैं। कुछ ग्रंश बहिःस्थित वस्तु का ग्राता है एवं कुछ हिस्सा अपनी इन्द्रिय का उसमें शामिल होता है। इस प्रकार से दोनों के ग्रंशों को मिलाकर के प्रत्यय का स्वरूप बनता है। इस प्रकार से इन्द्रिय और बाह्यार्थ के ग्रंश से–दोनों के विकार से तात्कालिक नया प्रत्यय उत्पन्न होता है–यह कितने ही दार्शनिक मानते हैं। परन्तु दूसरे दार्शनिक कहते हैं कि भातिसिद्ध जगत् के लिए–"दोनों के ग्रंश परस्पर ग्रन्वित हो प्रत्यय का स्वरूप बनता है"–यह बात किसी प्रकार भी नहीं मानी जा सकती। हमारे प्रत्यय में बाहर की वस्तु का भी ग्रंश आता है–यह कहना सिवाय आपातरमणीयता के ग्रौर कुछ नहीं कहा जा सकता। हमारा प्रत्यय हमारे ज्ञान का ही ग्रंश है–उसमें बहिर्जगत् के ग्रंश का जरा भी सम्बन्ध नहीं होता है। यदि तुम्हारे हिसाब से प्रत्यय में बाहर की वस्तु का भी ग्रंश आना मान लिया जाय तो द्रष्टाग्रों की परम्परा में पड़कर सारे ग्रंशों के नष्ट हो जाने से वस्तु का ही नाश हो जाय। एक वस्तु सामने रखी हुए है। उसे १० हजार आदमी देख रहे हैं। तुम्हारे हिसाब से वस्तु का ग्रंश भी इन्द्रिय से सम्बद्ध होता है। वस्तु का ग्रंश (हिस्सा) भी इन्द्रिय में शामिल होता है। तभी प्रत्यय का स्वरूप बनता है। ऐसी हालत में १० हजार मनुष्यों के एक साथ देखने से वस्तु को सर्वथा नष्ट हो जाना चाहिए। क्योंकि जब हिस्सा इन्द्रिय में जाता है तो फिर ग्रवश्य ही वस्तु को कम होना चाहिए। बस, कम होते-होते कोई समय ऐसा ग्रावेगा–उस दिन वस्तु का सर्वथा विनाश ही हो जाएगा। परन्तु हम देखते हैं कि एककालावच्छेदेन एक वस्तु को १० लाख आदमियों के देखने पर भी वह वस्तु ज्यों की त्यों ही रहती है।

इससे मानना पड़ता है कि वस्तु का अंश हमारे प्रत्यय में हर्गिज नहीं आता है। हमारा प्रत्यय हमारे ही ज्ञान से बना हुआ है। इसमें बहिर्जगत् का कोई सम्बन्ध नहीं है। अन्यथा 'इदमर्थ' का नाश मानना पड़ेगा–जो कि मानना सर्वथा झूंठा है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"इत्येक आहुः पर आहुरंशद्वयं मिथोऽन्वेति न भातिसिद्ध्यै ।
स्यादन्यथा द्रष्टृपरम्परायां सर्वांशनाशादिदमर्थनाशः" ।।९७।।

फिर प्रत्यय होता कैसे है ? इसी का उत्तर देते हैं। वस्तुनाश विप्रतिपत्त्या वस्तु का अंश आता है–यह बात मानी नहीं जा सकती। इसलिए हमारी इन्द्रिय में बहिःस्थित अर्थ प्रतिफलित सूर्य्य किरणों द्वारा आघातमात्र करता है–बस, यही बात माननी चाहिए। बहिर्जगत् सत्ता एवं माण्डलिक भेद से दो प्रकार का है–यह बात हम पूर्व के प्रकरण में बतला आए हैं। सूर्य्य के प्रतिफल से जो ऋग् यजुः-साम चौतरफ मण्डल बनाते हुए निकलते हैं–वही 'माण्डलिक' जगत् है। बस, इसी माण्डलिक जगत् का अर्थात् सूर्य्य-रश्मियों का हमारी इन्द्रिय पर आघात होता है–बस, आहन्यमान इन्द्रिय ही जो कि शुद्ध है–वही उस आने वाली वस्तु के आकार से आकारित हो जाती है। बाहर की वस्तु जब आँखों पर आघात करती है तो आँखों पर बैठी हुई प्रज्ञा तदाकाराकार में परिणत हो उस वस्तु का प्रत्यय करवा देती है। वस्तु का आघातमात्र होता है–न कि वस्तु अपना अंश ही उसमें शामिल कर देती है। पानी का स्वभाव है कि उसे जिस आकार के पात्र में रखा जाता है–वह तदाकाराकारित ही हो जाता है। यदि काच की शीशी गोल है तो पानी को भी गोल ही हो जाना पड़ता है, यदि चिपटी है तो पानी को भी उसी आकार में परिणत होना पड़ेगा। तात्पर्य्य यही है कि जैसा आकार उस शीशी का होता है–पानी को उसी के स्वरूप में परिणत हो जाना पड़ता है। हम आपसे पूछते हैं कि क्या पानी में काच का हिस्सा शामिल हो जाता है ? हर्गिज नहीं। काच का जरा भी हिस्सा उसमें शामिल नहीं होता, तथापि पानी को उसी आकार में आकारित हो जाना पड़ता है, बस, ठीक इसी प्रकार से इन्द्रियों को समझो। इन्द्रियों में रहने वाला प्रज्ञान पानी है–ब्राह्मणस्पत्य सोम है एवं बाहर के विषय काच हैं। बस, जैसा जैसा आकार वगैरह उन आगन्तुक पदार्थों का होता है–बस, प्रज्ञान उसी उसी आकार में परिणत हो जाता है। इससे यह कभी नहीं समझ लेना चाहिए कि प्रज्ञान में बहिरर्थ का कुछ अंश शामिल हो जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"तस्मात् करोति ध्रुवमिन्द्रियेऽस्मिन्नाघातमेवैष बहिःस्थितोऽर्थः ।
आहन्यमानेन्द्रियमेव शुद्धं यद्रूपमायाति विभाति तन्मे" ।।९८।।

इससे यही मानना चाहिए कि वे प्रत्यय इन्द्रियों के परिणामरूप हैं एवं आत्मविकारभूत हैं। अर्थात् इन्द्रिएँ विषय के आकार में परिणतमात्र हो जाती हैं बस, इसी को प्रत्यय कहते हैं। वह प्रत्यय हमारे ज्ञान से ही होता है–बहिरर्थ अंश की उसमें जरा भी अपेक्षा नहीं है। कदाचित् कहो कि साहब ! यदि ऐसा ही होता तो पदार्थ-प्रत्यक्ष हमें हमारे अन्दर ही होता। परन्तु हम प्रत्यक्ष में देखते

हैं कि सारे पदार्थ हमें हमारे से बाहर ही दीखते हैं-इससे यह नहीं माना जा सकता कि यह प्रत्यय केवल हमारे आत्मा का ही विकार है-बहिःस्थित पदार्थ के अंश का इससे कोई सम्बन्ध नहीं है। इसके विषय में हमें और कुछ नहीं कहना। कहना सिर्फ यही है कि इन पदार्थों में जो दूरी और नजदीकी दिखलाई पड़ती है-वह केवल इन्द्रियों के स्वभाव से ही हो जाती है। अर्थात् जैसे तदाकार में परिणत हो जाना इन्द्रियों का स्वभाव है-वैसे ही दूरी और नजदीकी का ग्रहण करना भी इन्द्रियों का स्वभाव ही है। तात्पर्य यही है कि जैसे हमारे आँख पर वस्तु आती है-वैसे ही दूरी और नजदीकी का फोटू भी आँख पर खिच जाया करता है। बस, इसीलिए दूर और नजदीक में पदार्थ दिखलाई पड़ने लगते हैं। अतः इस हेतु का उपपादन कर आप वस्त्वंशप्रत्यर्पण को कथमपि सिद्ध नहीं कर सकते। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"तेनेन्द्रियाणां परिणामरूपास्ते प्रत्यया आत्मविकारभूताः।
बहिष्ट्वमेतेषु विभाति यत्तन्मन्ये स्वभावात् कृतमिन्द्रियाणाम्" ॥९९॥

अंशमतानुयायी ने कहा था कि बहिरर्थ संयोग में यदि कोई खराबी होती है तो संशय-भ्रम हुआ करता है। क्योंकि यदि वस्तु थोड़ी मात्रा में आती है तो स्फीत प्रत्यक्ष नहीं होता है- यदि मिक़दार से आती है तो प्रत्यक्ष हो जाता है। इस प्रकार से आदान से ही प्रत्यक्ष का स्वरूप बनता है। यदि कुछ हिस्सा आता है और कुछ नहीं आता है तो पदार्थ प्रत्यक्ष ठीक तरह नहीं होता है-बस, उसी को भ्रमकिंवा संशय कहते हैं। तो पूर्व कथन से सिद्ध हो जाता है कि प्रत्यय में वस्त्वंश को अवश्य ही कारणता है। इस प्रकार से "भ्रम हो जाता है एवं संशय हो जाता है इसलिए बहिरर्थ के अंश के प्रत्यर्पण को मानना चाहिए"-यह जो किसी का कहना है, वह नितान्त असंगत है। चाहे संशय हो, चाहे भ्रम हो। बहिरर्थ संयोग को जरा भी कारणता नहीं है। आघात की विषमता के कारण इन्द्रिय में यह संशयात्मक विचित्र परिणाम हो जाता है। अर्थात् जिस कायदे से आघात होना चाहिए-उस कायदे से यदि आघात नहीं होता है तो इन्द्रिय निश्चयात्मक प्रत्यय करने में असमर्थ हो जाती है। तात्पर्य्य यही है कि संशय और भ्रम में भी बहिरर्थसंयोग को कारणता नहीं है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"यत्तु भ्रमोऽजायत संशयो वा न तत्र हेतुर्बहिरर्थयोगः।
आघातवैषम्यवशात्तु तत्रेन्द्रिये विचित्रः परिणाम एषः" ॥१००॥

इस प्रकार से पूर्वोक्त मत में यद्यपि बहिःस्थित अर्थ का अंश प्रत्यय में नहीं आता-यह बात सिद्ध होती है तथापि उसी प्रकार के परिणाम के मूलाघात के लिए बहिरर्थसत्ता अवश्य ही माननी पड़ती है। यद्यपि प्रत्यक्ष हमें हमारे ही जगत् का होता है। परन्तु जिसका आघात होता है एवं जो आघात हमारी इन्द्रियों को तदाकार में परिणत कर देता है-वह अवश्य ही अन्तर्जगत् से अलग-हमारे से परोक्ष कोई सत्तासिद्ध जगत् है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"अस्मिन्मते यद्यपि कश्चिदंशो न प्रत्ययेऽर्थस्य बहिः सतोऽस्ति ।
तथापि तादृक्परिणाममूलाघाताय कल्प्या बहिरर्थसत्ता" ॥१०१॥

॥इति बाह्यार्थघातजप्रत्ययमतम्॥

२०–ज्ञानोत्पत्तौ बाह्यार्थस्य हेतुत्वम् ।

ज्ञानउत्पत्ति में बाह्यार्थ का हेतुत्व—

अब तक के कथन से सिद्ध हो गया है कि अन्तर्जगत् सर्वथा भिन्न वस्तु है एवं बहिर्जगत् बिलकुल जुदी चीज है । दोनों जगत् हैं, अवश्य हैं इसमें जरा भी सन्देह नहीं रहा । परन्तु इतना अवश्य समझना चाहिए कि ज्ञानसिद्धि अन्तर्जगत् और बहिर्जगत् दोनों ही से होती है । बहिर्जगत् सम्बन्ध से ही हमारे प्रात्ययिक जगत् का निर्म्माण होता है । हमारा आत्मा जो कि कन्दलस्वरूप है–केन्द्र में रहता है । इस ज्ञानमय आत्मा से दीपरश्मिवत्–आसमन्तात् फैलती हुई ज्ञानरश्मियाँ निकलती हैं । यह ज्ञान-रश्मियाँ बाहर के विषय से आघात प्राप्तकर तदाकाराकारित हो अन्तर्जगत् का निर्म्माण करती हैं । ख़याल आत्मा में से निकलने वाला ज्ञान है जो कि 'प्रत्यय' शब्द से भी कहा जाता है एवं ख़याली चीज अन्तर्जगत् कहलाता है । इसी ख़याली जगत् को–'प्रात्ययिक' जगत् कहते हैं । सत्तानुगत भातिसिद्ध यह प्रात्ययिक जगत् एवं केवल भातिसिद्ध दो प्रकार का है । बहिर्जगत्-सत्ता के आघात से जिस ज्ञानीय अन्तर्जगत् का निर्म्माण होता है–वह जगत् सत्तानुगत भातिसिद्ध कहलाता है । परन्तु संख्या, परिणाम, पृथक्त्व, संयोग विभाग, परत्व, अपरत्व–इत्यादि जितने भी गुण हैं एवं दिक्, काल, द्रव्य हैं–ये सब केवल भातिसिद्ध हैं । घटपटादिवत् इनकी कहीं भी सत्ता नहीं है । चाहे अन्तर्जगत् शुद्ध भातिसिद्ध हो चाहे अन्तर्जगत् सत्तानुगत भातिसिद्ध हो–वह हमारा जगत् है । हम जो कुछ देख रहे हैं–वह सब कुछ हमारे ज्ञान से बना हुआ है । बात अवश्य कठिन है–तथापि मानना यही पड़ता है कि हम जो कुछ देख रहे हैं–वह सब हमारे ही ज्ञान का है । हमारे ही ज्ञान का यह जगत् कैसे है ? इसका विवेचन हम पूर्व प्रकरण में बतला चुके । इस विषय में अधिक नहीं कहेंगे । केवल एक बात कहकर इस विषय को समाप्त करते हैं । हमारे सामने एक हाथी खड़ा हुआ है–उस हाथी को यदि हम एक आँख को वक्रित करके देखते हैं तो दो हाथी दिखलाई पड़ते हैं । अब हम पूछते हैं कि यदि सत्तासिद्ध जगत् ही का हम प्रत्यक्ष करते हैं तो उन दोनों में से कौनसा सत्तासिद्ध है ? क्योंकि सत्तासिद्ध एक ही हो सकता है–दो नहीं । परन्तु मालूम होते हैं दो । इसमें भी एक चमत्कार है, यदि दाँयी आंख को मींच लेते हैं तो हाथी वहाँ न दीखकर बांयी आँख की तरफ दिखलाई पड़ने लगता है एवं यदि बांयी आँख को मींच लेते हैं तो हाथी दाँयी आँख की तरफ दीखने लगता है । इसी से मालूम होता है कि बहिःस्थितजगत् का हमें प्रत्यक्ष नहीं होता । किन्तु हमारे ही ज्ञान से हाथी बनता है । जब दाँयी आँख की ज्ञान-रश्मि पर परोक्ष जगत् का आघात होता है तो उसका हाथी बनता है एवं बाँयी पर आघात होता है तो उसका जगत् बनता

है । तात्पर्य्य यही है कि हम जो कुछ देखते हैं–सत्तासिद्ध जगत् के आघात से बनने वाला हमारा ही जगत् है । परन्तु ध्यान रहे ज्ञानसिद्धि–ज्ञान और सत्ता दोनों से होती है । यदि ज्ञान है और बहिर्जगत् नहीं है तब भी अन्तर्जगत् नहीं बन सकता है, एवं ज्ञान नहीं है एवं बहिर्जगत् है तब भी अन्तर्जगत् की सिद्धि नहीं हो सकती । प्रतिपत्तिसिद्धि में–ज्ञान और बहिर्जगत् सत्ता दोनों अपेक्षित हैं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"ध्रुवं ततोऽन्तर्जगदस्ति किञ्चित् पृथक् पृथक् चास्ति बहिर्जगत्तत् ।
ताभ्यामुभाभ्यां प्रतिपत्तिसिद्धिः संभाव्यते नैकतरेण मन्ये" ॥१०२॥

इसी का स्पष्टीकरण करते हैं—

इसी प्रकार से मेरे ज्ञान का स्वरूप बनाने वाले जो कहीं किसी स्थान पर बहिर्जगत् स्थित हैं–वह यद्यपि अदृश्य है तथापि उसकी सत्ता मैं अवश्य ही मानता हूँ । मैं मानता हूँ कि वह बहिर्जगत् जीव-जगत् से सर्वथा भिन्न है । कदाचित् कहो कि बहिर्जगत् सर्वथा परोक्ष ही है–यह नहीं कह सकते, क्योंकि सामने रखी हुई वस्तु को हम हाथ से स्पर्श कर मालूम कर लेते हैं कि वास्तव में कोई जगत् है । इस पर भी हमें यही कहना है कि उस स्पर्श से एक ऊँचाई, नीचाई, गोलाई, कर्कशता, काठिन्य–वगैरह का ज्ञान ही होता है । हमारा ज्ञान ही उस स्वरूप में परिणत होता है । कदाचित् कहो कि हम एक मनुष्य को गज से कपड़ा नापते देख रहे हैं एवं उसके विना कहे ही हम उस मनुष्य के नाप लेने से मालूम कर लेते हैं कि यह इतने गज की वस्तु है । इससे मालूम होता है कि हम सत्तासिद्ध जगत् को ही देख रहे हैं तभी तो विना स्पर्श के भी दूर ही से परिमाण-ज्ञान हो जाता है । इसका उत्तर यही है कि हमारे आत्मा में पहले गज की नाप का संस्कार बना हुआ है । बस, वही आत्मसंस्कार उस समय विना ही स्पर्श किए उस मकान की नाप बतला देता है । यदि हमारे आत्मा में गज का ज्ञान न होता तो लाख प्रयत्न करने पर भी उस दूसरे मनुष्य को नापते देखकर मकान के परिमाण का ज्ञान नहीं हो सकता । अधिक कहना व्यर्थ है–बतलाना सिर्फ यही है कि हमारे ज्ञान को उत्पन्न करने वाला ज्ञान से अतिरिक्त परोक्ष सत्तासिद्ध जगत् अवश्य ही है जो कि जीव (मेरे) जगत् से सर्वथा भिन्न है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"तथा च मज्ज्ञानकराणि यानि क्वचिद्बहिर्धा स्थितिमन्ति सन्ति ।
अदृश्यरूपाण्यपि तानि मन्ये परं जगज्जीवजगद्विभिन्नम्" ॥१०३॥

अपि च–बहिर्जगत् अवश्य है–इसमें एक और भी दृष्टान्त है । यदि बहिर्जगत् न होता एवं हमारा ज्ञान विना उसके आलम्बन के ही जगत् बना लेता तो हम चाहते वहीं वस्तु का निर्म्माण कर लेते । परन्तु जहाँ बाहर घड़े की सत्ता नहीं है–लाख इच्छा एवं कोशिश करने पर भी घटबुद्धि हो ही नहीं सकती है । विना सत्ता के अन्तर्जगत् का निर्म्माण हो ही नहीं सकता । हाँ, योगप्रक्रिया ऐसी

अवश्य है–जिससे थोड़ी देर के लिए आत्मसत्ता से ही जगत्-निर्म्माण हो जाता है। धारणा-ध्यान-समाधि इन तीनों का जब एकत्र संगम कर लिया जाता है तो जिस रूप का आत्मा ध्यान करता है–वही फक से बाहर उपस्थित हो जाता है। विश्वास रखो तुम्हारा ही आत्मा विष्णु, शिव, लक्ष्मी, काली, हनुमान, भैरव चाहो सो बन सकता है। आत्मा से अतिरिक्त जो विष्णु आदि की सत्ता मानता है–वह नितान्त भ्रान्ति में पड़ा हुआ है–हम ही सब कुछ बन सकते हैं–इसी अभिप्राय से श्रुति कहती है—

"सर्वा ह वै देवता ब्राह्मणस्य शरीरे वसन्ति"।

अपि च–इसी अभिप्राय से महर्षि वामदेव कहते हैं—

"अहं मनुरभवं सूर्य्यश्चाहं कक्षीवाँ ऋषिरस्मि विप्रः।
अहं कुत्समार्जुनेयं न्यृञ्जेऽहं कविरुशना पश्यता मा"॥[1]

सारी पृथिवी मैंने बनाई है, सातों समुद्र मेरे ज्ञान से बने हुए हैं, इसमें निम्नलिखित श्रुति को छोडकर और क्या प्रबल प्रमाण हो सकता है? श्रुति कहती है—

"अहं जजान पृथिवीमुत द्यामहमृतूंरजनयं सप्त सिन्धून्।
अहं सत्यमनृतं यद् वदामि यो अग्नीषोमावजुषे सखाया"॥[2]

अस्तु, इस विषय को अप्राकृत समझ यहीं छोड़ते हैं एव प्रकृत का अनुसरण करते हैं–हम बतला रहे थे कि यदि बाहर घड़ा नहीं है तो हम कभी घड़ा बना ही नहीं सकते हैं। बाहर रखे हुए घड़े में ही मेरी घट-बुद्धि का उदय होता है जो कि सर्वथा परोक्ष है। बाहर उसी नियत स्थान पर अवश्य ही कोई सत्तासिद्ध घट है जिसके आधार पर मेरी ही तरह दो हजार आदमियों को घटज्ञान होता है। यदि जगत्-निर्म्माण में अपना ज्ञान स्वतन्त्र होता जो नियत स्थान पर ही दो हजार आदमियों का ज्ञानीय घट न बनता। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"बहिर्न यत्रास्ति घटो न तत्रेच्छतोऽपि मे तत्स्थितिबुद्धिरस्ति।
बहिः स्थितेऽस्मिन् घटबुद्धिरुद्यान्ममेव सर्वस्य परस्य साम्यात्" ॥१०४॥

परन्तु फिर इतना हम कह देते हैं कि यह बात निश्चित समझनी चाहिए जो सत्तासिद्ध बाहर रखा हुआ घट है–उसे हम कभी नहीं देखते हैं एवं न कोई दूसरा ही उस सत्तासिद्ध परोक्षजगत् को देखता है। केवल उस घट के साथ ज्ञान-संयोग से मेरे आत्मा का स्फोटमात्र जो कि मेरे ही आत्मा से

१–ऋग्वेद मं. ४।२६।१। २–अथर्ववेद ६।६१।३।

बना हुआ है-देखता हूँ । मेरा आत्मज्ञान ही विकसित हो बहिःस्थित विषय के आकार से आकारित हो अन्तर्जगत् का निर्म्माण कर देता है तो इससे सिद्ध हुआ कि जगत् दो हैं एवं दोनों पृथक्-पृथक् हैं । अन्तर्जगत् बहिर्जगत् के आधार पर ही बनता है, जो कि सर्वथा परोक्ष है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"किन्तु ध्रुवं तं न घटं बहिर्धा स्थितं प्रपश्यामि परोऽपि कश्चित् ।
तत्रात्मसंयोगकृतं मदात्मस्फोटं तु पश्यामि तदात्मक्लृप्तम्" ।१०५।।

।।इति ज्ञानोत्पत्तौ बाह्यार्थस्य हेतुत्वम्।।

२१-बाह्यार्थस्पर्शानुसारादात्मनि संस्कारः।

बाह्यार्थ स्पर्श के अनुसार आत्मा में संस्कारोत्पत्ति—

पूर्व सूत्र में बतला दिया गया है कि ज्ञानोत्पत्ति में बहिर्जगत् की नितान्त आवश्यकता है । विना बहिर्जगत् के अन्तर्जगत् निर्म्माण ही नहीं हो सकता है, अतः अन्तर्जगत्वत् बहिर्जगत् को जो कि परोक्ष है-अवश्य ही मानना चाहिए । अब एक दूसरा कारण और बतलाते हैं, जिससे अवश्य ही बहिर्जगत्सत्ता माननी पड़ती है । यह कारण है-संस्कार, जिसे कि वासना भी कहा करते हैं । संस्कार कुल तीन ही प्रकार के होते हैं—(१)-दोषमार्जन, (२) अतिशयाधान, (३)-हीनाङ्गपूर्त्ति । पहले जौ (यव) को कूटपीटकर उसके तुसों को निकाला जाता है-तदनन्तर पीसपास कर उससे रोटी बना ली जाती है-तदनन्तर उसमें घृत लगाकर हीनाङ्गपूर्ति कर दी जाती है । इस प्रकार प्रत्येक वस्तु में ये तीन संस्कार किए जाते हैं । इन तीनों में वस्तुप्रत्यक्ष से हमारे आत्मा में मध्य का अतिशयाधान होता है । हम जिस घोड़े को सामने खड़ा पाते हैं-उनका फोटू हमारे ज्ञान में खिच आता है । बाहर की वस्तु से हमारा ज्ञान घोड़े के स्वरूप में बना है, अतएव हम इस संस्कार को **'अतिशयाधान संस्कार'** कहते हैं ।

हमारी आँखों से बाहर जितने भी जगत् अर्थात्-पदार्थ सत्तारूप से स्थिर हैं-वे ही पदार्थ अहंज्ञानधरातल पर आकर आघात करते हैं । 'अहं'-यह जो एक ज्ञान का बिल्कुल प्लेन काचसदृश धरातल है-उस पर पुरोऽवस्थित उन सत्तासिद्ध वस्तुओं का प्रतिफलित सूर्य्यरश्मियों द्वारा प्रतिबिम्ब पड़ता है । बस, जितनी दूर का जिस हिस्से का प्रतिबिम्ब मेरी आंख पर आता है-वे पदार्थ उतने ही उसी आकार के मुझे दीखते हैं । क्योंकि उतना हिस्सा ही तो मेरे ज्ञान में स्थित है । एक घोड़ा मान लीजिए सामने खड़ा है । अब उसके पृष्ठभाग में एक फोड़ा हो रहा है, परन्तु उधर का प्रतिबिम्ब चूंकि हमारे ज्ञान में नहीं आता, अतः उसका प्रत्यक्ष भी हमें नहीं होता । बस, बहिर्जगत्सत्ता में वही जबर्दस्त प्रमाण है । यदि हमारा ज्ञान विना बहिर्जगत् के स्वातन्त्र्येण ही घोड़ा बनाने की ताकत रखता तो घोड़े के उस पृष्ठभाग के फोड़े को भी बना डालता, परन्तु नहीं बना सकता । इससे मानना पड़ता है कि मेरे घोड़े का निर्म्माण बहिर्जगत् के आधार पर ही होता है । चूंकि उधर का हिस्सा मेरे ज्ञान-धरातल से च्युत है-उधर का प्रतिबिम्ब आंखों पर नहीं आया, अतएव वह मुझे नहीं दीखता । मुझे अदिति

वाला हिस्सा ही दीखता है न कि दितिवाला। प्रकृत में कहना हमें यही है कि उस बहिर्जगत् के आधार से ही हमारे अन्तर्जगत् का निर्म्माण होता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"बहिः स्वतन्त्राणि जगन्ति यावन्त्यायान्त्यहंज्ञानधरातलेऽस्मिन्।
तावन्ति मे भान्ति मयि स्थितत्वान्न भान्ति तु ज्ञानतलाच्च्युतानि" ॥१०६॥

सामने खड़ा हुआ घोड़ा अथवा और कोई वस्तु ('इदम्-वस्तुजातम्') हमारे ज्ञान के जितने प्रदेश का स्पर्श करता है अर्थात्—आदर्शस्वरूप ज्ञान-धरातल के जितने स्थान पर बहिःस्थित वस्तु आघात करता है—बस, वहाँ पर उतनी दूर पर वैसा ही चिह्न हो जाता है—उतने ही आकार की आउट-लाइन खिच जाती है। बस, उस वस्तु के आघात से हमारे ज्ञान का जितना हिस्सा तदाकाराकारित हो गया है—वही हमारा अन्तर्जगत् है। अर्थात्—हमारे आत्मा से—ज्ञान से—वस्तु के आघात से—उत्पन्न होने वाला जो ज्ञानीय घोड़ा है—वही अन्तर्जगत् है। बस, वही हमारा अन्तर्जगत् स्मरणहेतुभूत संस्कार कहलाता है। जिस घोड़े का हमारे आत्मा में संस्कार हो जाता है—वही संस्कारात्मक घोड़ा बहिःस्थित घोड़े के नेस्तनाबूद हो जाने पर भी अक्षुण्णरूप से बना रहता है। वही वासना-वही घोड़े का संस्कार हमें घोड़े के नष्ट हो जाने पर भी उसका स्मरण दिलाया करता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"ज्ञानस्य यावन्तमिमं प्रदेशं वस्तु स्पृशेत् तत्र च लक्ष्म तादृक्।
प्रजायतेऽन्तर्जगदात्मनाऽसौ संस्कार उक्तः स्मरणाय हेतुः" ॥१०७॥

हाँ इतनी बात अवश्य है कि यदि उस सत्तासिद्ध जगत् का (अश्व का) स्पर्श यदि अधिक होता है अर्थात्—स्फीतमात्रा से होता है तो उस वस्तु का बोध ही अधिक होता है। जो गौर से देखी हुई वस्तु है—उसका प्रत्यक्ष स्फीत हुआ करता है। एवमेव जो बार-बार देखी हुई वस्तु है उसके ज्यादा दिन तक स्मरण रहने का यही कारण है। एवमेव यदि स्पर्श मन्द होता है तो बोध भी मन्द ही होता है एवं समस्पर्श में बोध भी सम ही होता है। बोध का तारतम्य आघात पर (स्पर्श पर) अवलम्बित है। स्पर्श की विशेषता से ही ज्ञान में विशेषता उत्पन्न होती है। जिसका स्पर्श स्वच्छ एवं अधिक मात्रा का है—उसे वस्तु भी स्वच्छ ही दिखलाई देगी। अतः स्पर्शदोष से ही बोध में तारतम्य हो जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"स्पर्शोऽधिकश्चेदधिकोऽस्य बोधो मन्दे तु मन्दोऽथ समे समः स्यात्।
तत् स्पर्शवैशेष्यवशेन वस्तुज्ञाने विशेषो भवतीति मन्ये" ॥१०८॥

वेदान्ती इस पर पूर्वपक्ष करते हैं कि-**'आत्मा का स्वरूप तो असंग'** बतलाया गया है। न उस पर किसी का संग होता है न लेप चढता है। वह तो पुष्करपलाशवत् निर्लेप है। श्रुति स्पष्ट कहती है—**'असंगो ह्ययमात्मा'** इस प्रकार से जबकि आत्मा असंग है तो ऐसी हालत में 'विषय का आत्मा से सम्बन्ध

होता है एवं स्पर्शतारतम्य से बोध में वैजात्य होता है'–यह कहना नितान्त भ्रान्तिमूलक है । आत्मा हर्गिज विषयसंपृक्त नहीं होता–इस प्रकार से जो कितने ही लोग–'**मैं (आत्मा) स्पर्श के अयोग्य हूँ, मैं तो असंग हूँ, स्पर्श मेरे से कैसे हो ही सकता है** ?-यह कहते हैं–इसके विषय में हमें इतना ही कहना है कि उनका ऐसा कहना अज्ञानमूलक है, अतएव निःस्सार है । अभी उन्होंने आत्मा के स्वरूप को पहचाना ही नहीं । आत्मा असंग है या ससंग हम इस पर विवाद करना नहीं चाहते । हम तो इतना ही कहते हैं कि हम प्रत्यक्ष देखते हैं कि हमारे में पढाने से बाह्य-अर्थदृष्टि से आहित जो संस्कार है–वह अवश्य ही उत्पन्न हो जाता है । हम जो कुछ पढते हैं–उसी का फोटू हमारे में हूबहू उतरता जाता है एवं उसी फोटू से उसी आहित संस्कार से जन्मभर हम काम लेते हैं । यदि संस्कार न होता आत्मा पर स्पर्शजन्या वासना न होती तो कभी किसी वस्तु का स्मरण ही हमें नहीं रहता । परन्तु रहता है, अतः इस प्रत्यक्षसिद्ध विषय का खण्डन नहीं किया जा सकता । अवश्य ही आत्मा स्पर्श के योग्य है । जो आत्मा को स्पर्श के अयोग्य बतलाते हैं–वे स्वयं अयोग्य हैं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"न स्पर्शयोग्योऽस्म्यहमित्थमाहुः केचित्तदज्ञानवशादसारम् ।
बाह्यार्थदृष्टयाहितसंस्क्रियाऽस्मिन् प्रत्यक्षमीक्षे मयि शिक्षयापि" ॥१०९॥

आत्मा निर्लेप है, असंग है, बन्धनरहित है, पीड़ारहित है, आर्य्य लोग आत्मा का जो यह स्वरूप बतलाते हैं–वह सोलह आना नहीं २० आना ठीक है । आत्मा की असंगता में किसे एतराज है ? एतराज है–तुम्हारे **'स्पर्शयोग्य'** के घण्टाघोष में । आत्मा को असंग मान लेने पर भी आघात मान लेने में कोई विरोध नहीं आता । जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"निर्लेप आत्मा न च सज्ज्यतेऽसौ न बध्यतेऽसौ व्यथते च नासौ ।
इत्याहुरार्य्या ध्रुवमेतदेवं तथापि नाघातविधौ विरोधः" ॥११०॥

ध्यान दीजिए–एक सरोवर जल से भरा हुआ है–इस जल में जब रुद्र वायु प्रविष्ट हो जाता है तो पानी में बुदबुद उठ जाते हैं । यदि बार-बार यह वायु आघात करता ही रहता है तो इस आघात से एवं ग्रन्थि-बन्धन से पानी और वायु दोनों का स्वरूप नष्ट हो जाता है एवं दोनों के मेल से एक तीसरी वस्तु उत्पन्न हो जाती है जिसे कि फेन कहते हैं । तो जिस प्रकार वायु पानी के मेल से एक नयी वस्तु उत्पन्न हो जाती है, तद्वत् हमारा आत्मा हर्गिज-हर्गिज वस्तु में आसक्त नहीं होता है एवं न उसमें आत्मा बँधता है न व्यथित होता है बिलकुल शान्तरूप से जैसा विषय के पहले था वैसा ही रहता है, अतः इसकी असंगता में कोई बाधा नहीं है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"वायोर्जलस्यापि मिथः प्रसङ्गे फेनोद्भवस्तद्व्यथनाच्च बन्धात् ।
नायं तथा वस्तुनि सज्जतेऽस्मिन् न बध्यते न व्यथते कदाचित्" ॥१११॥

एक शान्त तलाब में जल भरा हुआ है-उस पर एकदम वायु धक्का मारता है। बस, धक्का मार कर वायु तो एकदम हट जाता है, परन्तु उस आघात से पानी में थोड़ी देर तक एक लहर पैदा हो जाती है। हम आपसे पूछते हैं कि क्या वायु से जल बँध गया-आसक्त हो गया ? हर्गिज नहीं। वायु तो धक्का मात्र देकर के कभी का गायब हो गया। बस, तथैव इस आत्मा को भी जलवत् विषय से अलग ही समझना चाहिए। यह तो हुआ आपका (वेदान्ती का) समाधान और यदि हमारा समाधान आप पूछना चाहें तो यही है कि आप जिस आत्मा का जिक्र करते हैं-उसे तो हम विश्वातीत ही मानते हैं। हमने जिसके ऊपर स्पर्श होना बतलाया है-वह तो प्रज्ञानात्मा है जो कि वास्तव में विषय से व्यथित होता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"आहन्ति वायुर्जलमस्ति तस्माज्जले तरङ्गः कमपीह कालम्।
न सज्जते तत्र जलं तु वायौ विद्यात्तथात्मानमिमं पृथग्वत्" ॥११२॥

॥ इति बाह्यार्थस्पर्शानुसारात्मनि संस्कारः॥

२२-आत्मनि बाह्यार्थस्पर्शतारतम्यम्।

आत्मा में बाह्यार्थ-स्पर्श का तारतम्य—

हमने पूर्वसूत्र में बतलाया है कि बाह्य अर्थ के स्पर्श से आत्मा में संस्कार हुआ करता है। बाहर का अर्थ जब ज्ञान पर आघात करता है तो पानी स्वरूप प्रज्ञा उसी के आकार में परिणत हो जाती है। बस, वही वासनात्मक संस्कार बहिरर्थ के हट जाने पर भी-उस बाह्यार्थ का स्मरण कराता रहता है। अब उसी संस्कार के विषय में हमें यह कहना है कि जितना स्वरूप मेरे ज्ञान का है-उस सारे पर बाहर की वस्तु का स्पर्श नहीं होता। सामने खड़े हुए अश्व के ऊपर पड़ती हुई जो प्रतिफलित सूर्य्य-रश्मियाँ मेरी आँख पर आती हैं-बस, उतनी ही वस्तु का मुझे प्रत्यक्ष होता है-सिवाय उस परिमित अश्व-चर्म्म के उसके भीतर की हड्डी, माँस, वपा, मेदा, मज्जा किं वा पृष्ठभाग का सम्बन्ध जरा भी मेरे ज्ञान से नहीं होता है। मेरे ज्ञानीय अवयव उस वस्तु के सारे अवयवों के साथ कृत्स्नतया कभी नहीं मिल सकते। घोड़े के सारे अवयव मेरे ज्ञान में कृत्स्नतया बैठ जायँ-यह बात कभी नहीं हो सकती। अनेक वस्तुओं का अशेषत्व 'सर्वत्व' कहलाता है एवं एक ही का अशेषत्व **'कृत्स्नत्व'** कहलाता है। प्रकृत में एक ही अश्व का अशेषत्व बतलाना है अतएव **'कृत्स्नसदेशव्याप्त्या'** कहा गया है। प्रत्येक वस्तुएँ दिशा से मित रहती हैं-सारे पदार्थ दिङ्मित हैं। उनकी लाइन बिलकुल परिमित रहती है। उस परिमितता के कारण ही पदार्थ और ज्ञान का ऐकात्म्य नहीं हो सकता। जिस ओर की रश्मियाँ आत्मा पर आती हैं-उसी ओर की उतनी ही वस्तु का प्रत्यक्ष होता है। सत्तासिद्धजगत् सर्वात्मना हमारे पास नहीं आता कारण इसमें वही दिक् है। उस पदार्थ को दिशा ने परिमित कर रखा है। पूर्व, पश्चिम, उत्तर,

दक्षिणादि दिशाओं से वह पदार्थ चारों तरफ बँटा हुआ है-ऐसी हालत में जिस ओर का दिङ्मण्डल मेरे प्रज्ञान पर आता है-तावन्मात्र का ही प्रत्यक्ष होता है । अहं-स्वरूप जो एक मेरा ज्ञान है-उसकी कृत्स्न-देश-व्याप्ति से बहिरर्थ योग नहीं करता । वस्तु के सारे अवयव ज्ञान के सारे अवयवों के साथ सदेशता प्राप्त नहीं करता । अपि तु, जितना सा हिस्सा मेरे प्रज्ञान पर आता है । ज्ञान का उसी मात्र के साथ योग होता है ।

बहिःस्थित पदार्थ के यत्किञ्चित अवयव में ही (प्रतीकमात्रे) बहिरर्थमिश्रित ज्ञान होता है । अर्थात्-हमारा ज्ञान बहिरर्थ के थोड़े से प्रतीकमात्र से (अवयवमात्र से) ही युक्त होता है । अतः उस पदार्थ का उतना सा ही ज्ञान हमें होता है । वित्त्वा सा हमें जितने भी पदार्थों का ज्ञान होता है । उस पदार्थ का अज्ञान भी हमारे ज्ञान में शामिल रहता है । वस्तु के एक प्रतीकमात्र का ही हमें ज्ञान होता है एवं अवशिष्ट वस्तु का हमें ज्ञान नहीं होता । घोड़े को देखने पर भी हम मालूम नहीं कर सकते कि घोड़े के पृष्ठभाग में क्या है ? और घोड़े के पेट में कितनी नसें हैं ? कितनी रगें है ? घोड़े के ज्ञान के साथ ही साथ उसके अवशिष्ट हिस्से का अज्ञान भी हमें होता है । तो बस, इससे सिद्ध हुआ कि हमारे यच्चयावत् ज्ञान अज्ञान से आवृत रहते हैं । सिवाय ईश्वर के एवं युक्तयोगी के आपामर मनुष्य का ज्ञान अज्ञानावृत ही रहता है । कोई भी ऐसा ज्ञान नहीं जिसमें अज्ञान शामिल न हो-इसी अभिप्राय से भगवान् कहते हैं—

"सर्वारम्भा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृताः" ॥[1]

चूंकि साधारण मनुष्यों का ज्ञान अज्ञान से आवृत रहता है, अतएव उसे हर कार्य्य में डर लगा करता है । इसी अभिप्राय से भगवान् कहते हैं—

"अज्ञानेनावृतं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः" ॥[2]

प्रकृत में हमें यही बतलाना है कि सत्तासिद्धजगत् का थोड़ा सा हिस्सा ही दिङ्मितत्वात् हमारे पास आता है । उस सत्तासिद्ध जगत् के कुछ ही अवयवों से हमारा ज्ञान पृक्त रहता है एवं अधिकतया उसके अज्ञान से युक्त रहता है । पुरोऽवस्थित वस्तु का ज्ञान कम होता है एवं अज्ञान ज्यादा होता है । बस, यही व्यवस्था सर्वत्र समझनी चाहिए । जैसा कि गुरुवर श्री ओझा जी ने कहा है—

"युनक्त्यहंप्रत्ययकृत्स्नदेशव्याप्त्या बहिर्वस्तु न दिङ्मितत्वात् ।
प्रतीकमात्रे बहिरर्थपृक्तं ज्ञानं तदज्ञानवृतं ध्रुवं स्यात्" ॥११३॥

क्यों हमारा प्रज्ञानात्मा सत्तासिद्धजगत् का सर्वात्मना प्रत्यक्ष नहीं करता ? इसका एक कारण और भी है । ब्राह्मणस्पत्य का जो चिदनुगृहीत सोम है-उसके साथ जब सौर-प्राण का सम्बन्ध

१ गीता १८।४८ । २ गीता ५।१५ ।

हो जाता है तो वही प्रज्ञाप्राण 'इन्द्र' कहलाने लगता है। इसी में चिदनुगृहीत विज्ञान (सौर प्राण) भी शामिल रहता है। बस, यही विज्ञानमिश्रित प्रज्ञान इन्द्र ही **'जीवात्मा'** कहलाता है जो कि **'चिदाभास'** कहलाता है। यह इन्द्र आत्मा (विज्ञानसंपृक्त प्रज्ञानात्मा) इन्द्रिय वर्गों के मार्ग से ही जाकर बाहर के पदार्थवर्ग के अवयव का स्पर्श करता है। अर्थात्-यह प्रज्ञानात्मा स्वातन्त्र्येण विषय से सम्बन्ध करने में असमर्थ है। वाक्, प्राण, चक्षु, श्रोत्र एवं मनद्वारेण ही प्रज्ञान विषय के अवयवों से स्पर्श करता है। चूंकि बहिरर्थयोग में यह प्रज्ञान आत्मा स्वतन्त्र नहीं है, इसीलिए इस शरीर में यह जीवात्मा सर्वथा अपूर्णांश ही है। यदि इन इन्द्रियों के मातहत यह जीवात्मा न होता तो सर्वात्मना बाहर भीतर सब ओर से उस सत्तासिद्ध जगत् का प्रत्यक्ष कर लेता, परन्तु परतन्त्र है, अतएव **'अपूर्णांश'** है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"इन्द्रोऽयमात्मेन्द्रियवर्गमार्गादिवार्थवर्गं स्पृशति प्रतीकात्।
नास्ति स्वतन्त्रो बहिरर्थयोगे तस्मादपूर्णाश इहास्ति जीवः" ॥११४॥

कल्पना कर लीजिए, एक वस्तु १०० अंशात्मक है। उस १०० अंशवाले अर्थ को यह जीवात्मा स्वल्पांशतः अर्थात्-१० अंश के करीब ग्रहण करता हुआ एवं अवशिष्ट ६० अंशों का अज्ञान रखता हुआ अज्ञान भूयिष्ठता से डरा करता है। अर्थात्-बाहर के वस्तु के बहुत थोड़े अंश का तो प्रज्ञान को ज्ञान होता है एवं अवशिष्ट का अज्ञान ही रहता है। बस, जहाँ ज्ञान का हिस्सा कम एवं अज्ञान का अधिक हिस्सा रहता है-वहाँ अवश्य ही भय होता है। ज्ञान का हिस्सा ज्यादा रहता है एवं अज्ञान का हिस्सा कम रहता है तो सम्भवतः विभीषिका नहीं होती। परन्तु अज्ञानभूयिष्ठता से ही डर हुआ करता है। हाँ, क्रमबद्ध बोध से एवं संयमयोग से इस ज्ञान में पूर्णज्ञता हो सकती है। क्रम क्रमशः जितनी विद्या की मात्रा जितनी अधिक होती जाती है-अज्ञान उतना ही तिरोहित होता जाता है। एक समय ऐसा आता है कि वह क्रम-क्रमशः प्रवृद्ध ज्ञानाग्नि सारे अज्ञान को भस्म कर डालता है। इसीलिए भगवान् कहते हैं—

"यथैधांसि समिद्धोऽग्निर्भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन।
ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा" ॥[1]

उत्तरोत्तर कामनारहित होकर निष्काम सत्कर्म्म करने से एक समय ऐसा आता है, जिस दिन यह ज्ञानी उस अव्ययपुरुष में लीन हो जाता है-इसीलिए तो भगवान् कहते हैं—

"बहूनां जन्मनामन्ते ज्ञानवात्मां प्रपद्यते"।[2]
"अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम्" ॥[3]

---

१ गीता ४।३७। २ गीता ७।१६।
३ गीता ६।४५।

इस प्रकार से पूर्णज्ञ बनने का एक तो क्रमबोध हेतु है। दूसरा हेतु है–संयमयोग। योग द्वारा धारणा–ध्यान–समाधि का जब एकत्र संयम कर लिया जाता है तो उसी समय सारा विश्व चमक पड़ता है। यह युञ्जानयोगी योगाभ्यास करते-करते जब युक्तावस्था में पहुँच जाता है तो उसी समय इसे दिव्यज्ञान हो जाता है। क्रमबोध में और संयमयोग में फल एक है केवल मार्ग भिन्न-भिन्न हैं। उस क्रमबोध में अनेक जन्म लगते हैं एवं संयमयोग में प्रायः इसी जन्म में सिद्धि हो जाती है। सम्पूर्ण कथन का तात्पर्य्य यही है कि आमतोर से सारा ज्ञान अज्ञान की भूयिष्ठ मात्रा से आक्रान्त रहता है एवं उस अज्ञानभूयिष्ठता से यह डरा करता है परन्तु क्रमबोध से एवं संयमयोग से इस ज्ञान में पूर्णज्ञता हो सकती है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"स्वल्पांशतोऽर्थं प्रमितं प्रगृह्णन् सोऽज्ञानभूयिष्ठतया बिभेति ।
संभाव्यतेऽस्मिन् क्रमबद्धबोधात् पूर्णज्ञतासंयमयोगतो वा" ॥११५॥

हमारे शरीर में काम-क्रोध-लोभ-मोह-मद-मात्सर्य्य–ये ६ धातु रहते हैं। शरीरविधृति के लिए जैसे वात-पित्त-कफ की आवश्यकता है, तथैव शरीरसत्तार्थ कामादि की भी आवश्यकता है। विना कामादि के शरीर-सत्ता रह ही नहीं सकती है। परन्तु जैसे–वात-पित्त-कफ बढे हुए एवं कम मात्रा में शरीर को नुकसान पहुँचाते हैं एवं समीक्रिया से शरीर को स्वस्थ रखते हैं, तथैव कामादि भी बढे हुए और घटे हुए दुःखद हैं एवं समभूत सुखद हैं। अतः भगवान् ने जो 'निष्काम' कर्म्म का उपदेश किया है उससे आत्मकाम ही अभिप्रेत समझना चाहिए। संसार में कोई भी पदार्थ एक क्षण भी कभी निष्क्रिय नहीं रह सकता है। इसी अभिप्राय से भगवान् कहते हैं—

"न हि कश्चित् क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत् ।
कार्यते ह्यवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः" ॥[1]

जब सब सक्रिय हैं–तो फिर निष्कामत्व उपपन्न ही नहीं हो सकता है। क्योंकि क्रिया बिना तप के अर्थात् प्राणव्यापार के नहीं हो सकती एवं तप विना काम के नहीं हो सकता। पहले काम (इच्छा) होता है, तदनन्तर तदनुसार तप होता है, तदनन्तर श्रम (क्रिया) होता है। इसीलिए आत्मा को मनोमय, प्राणमय एवं वाङ्मय बतलाया जाता है–**'स वा एष आत्मा वाङ्मयः प्राणमयो मनोमयः'**। पूर्वोक्त कथन से सिद्ध हो जाता है कि काम आत्मा का नित्यधर्म्म है–विना काम के आत्मा की सत्ता ही नहीं रह सकती है। ऐसी अवस्था में जो निष्काम कर्म्म का उपदेश दिया जाता है–उसका अर्थ केवल आत्मकर्म्म ही समझना चाहिए। बाहर के विषयों में लिप्त न रहकर सारे कर्म्मों को आत्मकाम समझकर ही करने चाहिए। इसी अभिप्राय से भगवान् कहते हैं—

"ब्रह्मण्याधाय कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा करोति यः"–इति ॥[2]

---

१ गीता ३।५। २ गीता ५।१०।

बस, इसी अभिप्राय से कहते हैं—

जिस समय में मैं बाहर की तुच्छ विषयजात कामनाओं को तिरस्कृत कर उन्हें गहरे अन्धेरे के परदे में डालकर अन्तर्मुख होता हुआ आत्मकाम हो जाता हूँ—बस, उसी समय मैं सर्वज्ञ बन जाता हूँ। वह मेरा जीवात्मा सम्पूर्ण शक्तिकामनाओं का स्पर्श करने में समर्थ हो जाता है। तात्पर्य्य यही है कि आत्मा को पहचान लेने से सर्वज्ञता आपसे आप उद्बुद्ध हो जाती है। बस, निष्काम कर्म्म की यही व्याख्या है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"बाह्यांस्तु कामांस्तिरयन् यदान्तर्मुखो भवामि स्वयमात्मकामः।
सर्वज्ञतां यामि स सर्वकामः स्पृशन्नशेषान् मम शक्तिकामान्" ॥११६॥

इसी अभिप्राय से दयालु श्रुति कहती है—

"पराञ्चि खानि व्यतृणत्स्वयंभूस्तस्मात्पराङ् पश्यति नान्तरात्मन्।
कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मानमैक्षदावृत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन्" ॥११७॥

"पराचः कामाननुयन्ति बालास्ते मृत्योर्यन्ति विततस्य पाशम्।
अथ धीरा अमृतत्वं विदित्वा ध्रुवमध्रुवेष्विह न प्रार्थयन्ते" ॥११८॥[1]

॥ इत्यात्मनि बाह्यार्थस्पर्शतारतम्यम् ॥

॥ इति जीवजगत्संशयवादप्रतिवादस्तृतीयः खण्डः ॥

॥ ३ ॥

---

१ कठोप० २।१।१-२।

अथ

विशिष्टाद्वैतविज्ञाने नाम विशिष्टत्रिसत्योपनिषदि–

ईश्वरजगत्संशयवादप्रतिवादश्चतुर्थः खण्डः

४

संशयतदुच्छेदवादमूलसंस्कृतपाठः—

अथ ईश्वरजगत्संशयवादप्रतिवादश्चतुर्थःखण्डः

१—अनन्तजीवाधारतयेश्वरसिद्धिः ।

जीवा अहं-प्रत्ययमात्ररूपाः स प्रत्ययः सर्वजगत्स्वरूपः ।
पश्यामि यावज्जगदात्मभेदात् तद् द्रष्टृ वा दर्शनमेव वाऽहम् ॥११९॥

यथाहमेकोऽस्म्यवबोधरूपः पश्यामि लोकानपरान् यथाहम् ।
ध्रुवं तथैतेऽप्यवबोधरूपाः मां चेतरांश्चानुभवन्ति मन्ये ॥१२०॥

पश्यामि यद्यन्मयि तत् समस्तं मत्तः परं नेति न तत् परस्मिन् ।
जगद्धरा इत्थमनन्तजीवा यस्मिन्निविष्टाः पर ईश्वरः सः ॥१२१॥

नश्यन्ति जीवाः प्रभवन्ति जीवा यत्रापियन्ति प्रभवन्ति यस्मात् ।
तद्धाम किञ्चिद् ध्रुवमस्ति जीवास्तदाश्रयाः सन्ति स ह्मीश्वरोऽस्ति ॥१२२॥

२—बहिर्जगदाधारतयेश्वरसिद्धिः ।

बहिर्निराधारमिदं जगद्वा साधारकं वेति विचारणीयम् ।
वीक्षे निराधारमिदं न किञ्चिन्मज्ज्ञानसाधारकमेव सर्वम् ॥१२३॥

जगत्त्वसाधर्म्यवशाद्बहिर्धाऽप्याधारमावश्यकमस्य मन्ये ।
अन्तर्जगद्वत् ध्रुवमस्य न स्याज्ज्ञानादृते काप्यपरा प्रतिष्ठा ॥१२४॥

अन्तर्जगज्ज्ञानत एव भूत्वा तत्र प्रतिष्ठाय लिनाति तस्मिन् ।
बाह्यस्य चैवं प्रभवः प्रतिष्ठा गतिर्भवेज्ज्ञानविशेष एव ॥१२५॥

ज्ञानं निराधारमिदं यथा स्वे महिम्नि तिष्ठत्यपरत्र नास्ति ।
तथा जगद्बाह्यमिदं स्थितं स्वे महिम्नि न स्वीक्रियते कुतो वा ॥१२६॥

ज्ञानं यथास्माकमुदेत्यकस्मात् स्थित्वा क्वचित् प्रच्यवतेऽप्यकस्मात् ।
बहिर्जगच्च प्रभवं प्रतिष्ठा परायणं तद्वदिदं न दध्यात् ॥१२७॥

अत्रोच्यते संभवतीदमेवं किन्त्वेतदन्तर्जगदस्ति सर्वम् ।
मज्ज्ञानगं तस्य बहिर्न सत्ता ज्ञानं विना नास्ति जगत् स्वतन्त्रम् ॥१२८॥

ज्ञानं निराधारमिदं यथा मे तथा निराधारमिदं बहिः स्यात् ।
इत्थं जगत् कल्पयितुं न शक्यं वैधर्म्यतो ज्ञानतदर्थपङ्क्त्योः ॥१२९॥

ज्ञानं निराधारमिदं समीक्षे तस्मिन् कृताधारकमेव चार्थम् ।
बहिर्ज्जगच्चार्थमयं ततस्तज्ज्ञाने कृताधारमिव ध्रुवं स्यात् ॥१३०॥

यथा त्विमे जीवजगत्पदार्था जीवात्मक्लृप्ताः प्रतिभान्ति तद्वत् ।
ध्रुवं समस्तैकतमात्मक्लृप्ता अमी पदार्थाः सकला भवेयुः ॥१३१॥

रामानुजः स्वप्नमयीं तु सृष्टिं वक्तीशमायाप्रभवामजैवीम् ।
भ्रान्तं तदेषा त्विह जीवमायाक्लृप्तैव तत्कर्मवशात्त्वनिष्टा ॥१३२॥

देहस्य कालस्य निमित्तराशेर्यत्र व्यवस्थास्ति न चास्ति बाधः ।
तामैश्वरीं सृष्टिमिह प्रतीमो जैव्यां बहिर्भाववशाद् व्यवस्था ॥१३३॥

यदात्मक्लृप्तास्त इमे पदार्था बहिः स्थिताः सन्ति यदात्मनिष्ठाः ।
सर्वात्ममूलं परमात्मसंज्ञं विश्वस्य विद्मः परमेश्वरं तम् ॥१३४॥

सजीवविज्ञानविभिन्नमूलो जगत्प्रवाहोऽयमनाद्यनन्तः ।
यज्ज्ञानमूलस्तदिदं समस्तज्ञानाकरज्ञानमिहेश्वरोऽस्ति ॥१३५॥

बहिर्जगद्योनिरयं तदित्थं सर्वेश्वरो नाभ्युपगम्यते चेत् ।
मज्ज्ञानमात्रेण यथेच्छसृष्टया सर्वत्र सर्वार्थविधा भवेयुः ॥१३६॥

तस्मात् स्वतन्त्रं पृथगस्त्यनन्तं विज्ञानमेकं तदधीनमेतत् ।
स्वतन्त्रमाद्यन्तविहीनमेकं प्रवर्तते विश्वमिदं बहिर्धा ॥१३७॥

सतोपलब्ध्यव्यतिरेकहेतोस्तदेव विज्ञानमिदं जगत् स्यात् ।
तदेव मन्ये भगवाननन्तः स विश्वमूर्तिर्जगदीश्वरः स्यात् ॥१३८॥

अशेषशक्त्यर्थघनः प्रशान्तः सत्ताघनश्चिद्घन एष तस्मात् ।
एकोऽविनाशी प्रतिपद्यतेऽर्थो विश्वाश्रयो विश्वमयः स आत्मा ॥१३९॥

विश्वस्य सोऽयं प्रभवः प्रतिष्ठा परायणं तन्मयमेतदस्ति ।
जगत्ययं, तत्र, जगज्जगत्तत्, जगन्न तस्मात् पृथगस्ति किञ्चित् ॥१४०॥

३–ईश्वरीयपरिचयः ।

स ईश्वरो न प्रतिपद्यते चेत् तैलादुदारोहणमत्र चोष्मा ।
प्रदाहशक्तिः शुचिरूपमेतान्यायन्त्यकस्मादचिरेण कस्मात् ॥१४१॥

पश्यामि यावत् खमिदं भचक्राक्रान्तं ततोऽप्यूर्ध्वमधः समन्तात् ।
लोका अनन्ता अपि सन्ति हीत्थं सामान्यतो ज्ञानमिहेश्वरं स्यात् ॥१४२॥

ग्रहा क्रमन्ते न चलन्ति ताराः स्थाने शरीरावयवा भवन्ति ।
तेजांसि यान्त्यूर्ध्वमधः पयांसि यत्तेषु सत्यं ध्रुवमीश्वरः सः ॥१४३॥

जागर्ति जीवो मुहुरीहतेऽसौ प्राणाः क्रमन्ते मनसा नियुक्ताः ।
तस्मिन् सुषुप्ते तु यतो नियोगाच्चेष्टाः स्युरंशः स इहेश्वरः स्यात् ॥१४४॥

सर्वेऽपि जीवास्तृषिताः पयोऽनु स्वतः प्रधावन्ति तृषानिवृत्यै ।
पयस्तृषां नाशयतीति सर्वे जानन्ति तज्ज्ञानमिहैश्वरं स्यात् ॥१४५॥

यत्रैव गङ्गां च हिमालयं च प्राञ्चोऽविदंस्तत्र तु वेद्मि चाहम् ।
परे च तत्रैव वदन्ति तस्मात् तदीश्वरज्ञाननिबन्धनं स्यात् ॥१४६॥

यदैन्द्रियं ज्ञानमिहास्ति नस्तद् व्यक्त्यन्तरज्ञानविभिन्नरूपम् ।
भिन्नार्थमप्यर्थमभिन्नवद् यद् धत्ते विभुज्ञानकृतं तदैक्यम् ॥१४७॥

चिता चिदाभास उपैत्यभेदं परेश्वरज्ञानमयाश्च तेऽर्थाः ।
ज्ञानादभिन्नाः प्रतिभान्ति तस्मादर्थाः पृथक्त्वं न मिथोऽस्ति गृह्यम् ॥१४८॥

घटं प्रपश्यामि घटेऽत्र रूपं रूपाश्रयाः केऽपि निरूढधर्माः ।
अस्तित्वमित्येव घटं वदामि तदैश्वरं ज्ञानमिति प्रपद्ये ॥१४९॥

तत्रास्ति बुद्धिर्हि घटोपलब्धेर्न भिद्यते रूपमिमे च धर्माः ।
मज्ज्ञानबाह्या अपि सन्ति नित्या ममेन्द्रियं यद् ग्रहणं करोति ॥१५०॥

तान्येव रूपाण्यपि तांश्च धर्मांस्तेषाममीषामपि चोपलब्धीः ।
एकं महाज्ञानमहं वदामि स ईश्वरः शाश्वतिकोऽद्वितीयः ॥१५१॥

४–प्रश्नोद्धारसूत्रम् ।

प्रश्नांस्तु यान् सृष्टिविधावकुर्वंस्तत्संभवः स्याद् यदि विश्वकर्ता ।
मनुष्यवद् विग्रहवान् मितः स्याद् यद्यल्पशक्तिः प्रयतेत सृष्ट्यै ॥१५२॥

विज्ञानमेवेश्वर इष्यते विभुर्नासौ जडो जाड्यहरस्वभावतः ।
यथा प्रकाशस्तपनः प्रकाशवानप्यस्त्यभेदादिव धर्म्मधर्म्मिणोः ॥१५३॥

आनन्दविज्ञानतदस्तिताश्चेत्येते त्रयोऽर्थाः सहिताः स आत्मा ।
अत्यर्थवैशिष्ट्यममुष्य तस्मात् संभाव्यते सच्चिदयं प्रसन्नः ॥१५४॥

जडोऽस्तु वा, नाऽस्ति तथापि हानिः, स एक आत्मास्ति, यदस्ति किञ्चित् ।
स चेतनः सोऽस्ति जडः स शुक्लः कृष्णो महानप्यणुरेष एव ॥१५५॥

अस्तीह सृष्टिर्न तु वास्ति सृष्टिर्यदेतदेवं जगदस्ति किञ्चित् ।
स एष आत्मा स विवर्तमानोऽप्यनश्वरस्तेन स ईश्वरोऽस्ति ॥१५६॥

अनाप्तकामस्य तदर्थमिच्छा प्रजायते नायमनाप्तकामः ।
इच्छानिवृत्तिश्च तदर्थसिद्धौ सिद्धार्थ आत्मा तु किमर्थमिच्छेत् ॥१५७॥

यस्त्वल्पशक्तिः स हि शक्त्यभावादनाप्तकामः स हि जीव इच्छेत् ।
यतेत चायं कृतकृत्यतायां काले सुखं विन्दति नैवमीशः ॥१५८॥

स आप्तकामः स हि सर्वकामोऽप्यकाम एव प्रतिपद्यतेऽर्थः ।
सिद्धो हि काम्यः सकलोऽस्य सोऽर्थो नायं ततः कामयते तदर्थम् ॥१५९॥

यं त्वर्थसृष्टौ प्रतिपादयामः कामं तदर्थानुगमः स भाक्तः ।
या काचिदीहा क्वचिदस्ति सा हि प्राणाश्रया सोऽपि मनोव्यपेक्षः ॥१६०॥

वृक्षाङ्कुरो याति यदूर्ध्वमेषोऽप्यादौ तथा कामयते स कामः ।
तदर्थसांमुख्यमथ प्रवृत्तिश्चेष्टेत्थमन्वर्थमयं क्रमोऽस्ति ॥१६१॥

५–असमाधेयप्रश्नोत्तरसूत्रम् ।

अथासमाधेयतया तु केचित् प्रश्नाः कृतास्तत्र समाधयः प्राक् ।
शारीरयज्ञानुविधिप्रभेदाद् वाजिश्रुतौ गोपथके च दृष्टाः ॥१॥

ते गोपथब्राह्मणके तृतीयप्रपाठके पञ्चमतो निरुक्ताः । (३।५।६)
एकादशे शातपथे द्वितीयप्रपाठके सप्तमकेपि चोक्ताः ॥२॥ (११।२।७)

स्वैदायनेनाग्रयमनीषिणाऽस्य प्रश्नप्रपञ्चस्य कृतः समाधिः ।
यज्ञानुगः सोऽस्ति स यज्ञविज्ञैर्विज्ञेय इत्यप्रकृतं त्यजामि ॥३॥

अङ्गान्युपाङ्गानि मुखाकृतीनां स्युः संनिविष्टानि विभिन्नरीत्या ।
प्रस्तारभेदादिह भेदसिद्धिः कण्ठादिभेदाद् वचने च भेदः ॥४॥

सूर्यागतादायुष आहतस्य व्यानेन हृत्स्थेन निसर्गतो यत् ।
सिद्धं परावर्तनमेष एव प्रश्वासनिश्वासविधानहेतुः ॥५॥

शारीरनिर्म्माणविचित्रतैषा प्रत्यङ्गवैचित्र्यविशेषहेतुः ।
प्रत्यर्थशक्तिर्विविधास्ति तस्य ज्ञाने विधेयोऽहरहः प्रयत्नः ॥६॥

यद्यप्यनन्ता इह शक्तयः सन्त्यज्ञेयरूपा नु तथाप्यनन्ताः ।
ज्ञेयाश्च सन्त्येव तदर्थचिन्ता कुतस्तदज्ञेयभियाऽपहेया ॥७॥

विज्ञानमात्मोन्नतिहेतुरात्मा विज्ञानरूपो हि सुखोदयोऽतः ।
विज्ञानमाराधितमल्पतोऽपि प्रतिक्षणं त्राति महाभयान्नः ॥८॥

——❀——

अथ साधर्म्यवैधर्म्यवादः ।

६—जीवेश्वरयोः समूलत्वनिर्मूलत्वाभ्यां भेदः । १

आत्मा द्विधा व्यष्टिसमष्टिभेदाद् या व्यष्टयस्ता इह जीवशब्दाः ।
ते सन्ति सर्वे प्रतिबिम्बभूता मूलं यदेषामयमीश्वरोऽस्ति ।।१६२।।

७—अहंशब्दों[1] शब्दाभ्यां व्यपदेशभेदः । २

ज्ञानस्य तस्येश्वरनाम्न एकस्योंशब्दतोऽस्ति व्यपदेश एवम् ।
ज्ञानानि यानि त्वथ जीवनामाप्यहंपदेन व्यपदेश एषाम् ।।१६३।।

८—क्षुद्रशरीराभिमानित्व-विश्वशरीराभिमानित्वाभ्यां भेदः । ३

प्रत्यक्षमीक्ष्यं सकलं शरीरं तदन्तरे कारणमस्य गूढम् ।
आत्मा हि स क्षुद्रतनौ स जीवः स ईश्वरो विश्वतनौ स एकः ।।१६४।।

९—चतुःकोशत्वनिष्कोशत्वाभ्यां भेदः । ४

ज्ञानस्वरूपे जगतः प्रक्लृप्तौ स ईश्वरो जीवगणश्च तुल्यौ ।
स्थितौ तु कोशाश्रयणेऽस्त्यपेक्षापेक्षाकृतो नाम तयोर्विशेषः ।।१६५।।
यदीन्द्रियं तत्र गतार्थमात्रा मनस्तदन्तश्च तदन्तरे धीः ।
तदन्तरेऽहं विहरामि सोऽयं नित्यं चतुष्कोशगतोऽहमर्थः ।।१६६।।
सर्वार्थमात्रा मयि संनिविष्टा स्वल्पाधिका वास्त्यणुबीजरूपाः ।
न यस्य मात्रास्ति न तस्य बोधो दोषात् क्षयेऽप्यस्मृतिरप्रपत्तिः ।।१६७।।
प्रज्ञा मनोऽर्थेन्द्रियवर्गकोशाः परस्परेणाव्यतिरिक्तरूपाः ।
एकोदयेऽन्येऽपि भवन्ति साकं कस्याप्यपाये सकला अपेयुः ।।१६८।।
नात्मा पशूनामिति केचिदाहुर्न तत्र बुद्धिर्न मनोऽन्य आहुः ।
एतन्नितान्तं भ्रममात्रमेषामपेक्षयाऽल्पत्वमवश्यमस्ति ।।१६९।।
अथेश्वरः कोशमपेक्षते न तं सोऽनन्तमात्रो न परैर्नियम्यते ।
न तत्र बुद्धिर्न मनो न चेन्द्रियं स्वतन्त्र एवार्थचयं सृजत्ययम् ।।१७०।।

१–'ओमाङोश्च' सूत्र के अनुसार पररूपसन्धि–जैसे–शिवायोंनमः ।

१०—कादाचित्कज्ञानत्वनित्यज्ञानत्वाभ्यां भेदः । ५

ज्ञानं तु योऽत्रानुभवो विवेकोऽप्यहं गतं तन्न तदैश्वरं स्यात् ।
नार्थग्रहव्यापृतिरैश्वरेऽस्मिन् नादेयहेयौ भवतश्च पूर्णे ॥१७१॥

११—विनाशित्वाविनाशित्वाभ्यां भेदः । ६

अर्थाः स्वभावात् परिवर्त्य रूपा रूपान्यथात्वे व्ययन्ति जीवाः ।
जीवास्त इत्थं क्षयिणोऽप्यनन्ता य ईश्वरः सत्वविनश्वरः स्यात् ॥१७२॥

१२—अनुक्थत्वेश्वरजन्योक्थत्वाभ्यां भेदः । ७

अन्तःस्थमुक्थं परितः समन्तादर्चंश्चरन्यस्य विकस्वरोऽर्कः ।
अशीतिरर्केऽस्ति तदन्नभूता त्रिवृत्स्वरूपोऽस्ति ततः स जीवः ॥१७३॥
प्रकाशनाभौ हरिदश्वबिम्बो भामण्डलं तस्य समन्ततोऽस्ति ।
भामण्डले भान्ति जगन्ति वेनक्ष्मादीनि तद्वत् त्रिवृदस्म्यहं सः ॥१७४॥
यत् तत्र चोक्थं तदहं स आत्मा योऽर्कोऽस्ति तज्ज्ञानमिति ब्रवीमि ।
ज्ञाने तु यत्काममयं जगद्भात्यशीतिरेषाखिलमूलमुक्थम् ॥१७५॥
आत्मा यथा कामयते तथाऽस्मिन्नुदेति रूपं तदमुष्य कर्म्म ।
कामो जगत् काममयः स आत्मा सोऽप्येत्यकामोऽन्नमतोऽस्य सोऽस्ति ॥१७६॥
य ईश्वरो नित्यमयं सकामः स सर्वकामोऽस्य हि कोपिकामः ।
धीर्नाम जीवोक्थमिहोदितं स्याज्जीवं चिदाभासमतो वदामः ॥१७७॥
जीवोक्थमित्थं ध्रुवमैश्वरः स्यात् कामो न तत्संभवतीश्वरेऽस्मिन् ।
तस्मादनुक्थः परमेश्वरोऽसौ सर्वज्ञ एषोऽस्ति च सर्वशक्तिः ॥१७८॥
ताः शक्तयस्तस्य भवन्ति कामाः कर्म्माणि तान्यस्य जगन्ति सन्ति ।
स्युःकर्म्मरूपाणि च रूपनामान्येतत्त्रयं संमिलितं जगत्स्यात् ॥१७९॥

१३—असर्वजीवग्राह्यार्थत्वसर्वजीवग्राह्यार्थत्वाभ्यां भेदः । ८

सर्वेऽपि जीवा निजधीस्थमर्थं गृह्णन्ति नान्याशयदृष्टमर्थम् ।
तदीश्वरज्ञानगतं तु सर्वेऽविशेषतस्तेन स जीवभिन्नः ॥१८०॥

१४—नानात्वैकत्वाभ्यां भेदः । ९

नाना तु जीवा व्यवहारभेदाद् यथावधेया न तथेश्वरेऽपि ।
नानात्वलिङ्गं किमपि प्रपद्ये तेनेश्वरज्ञानमिदं सदैकम् ॥१८१॥

१५—व्यवस्थत्वैकरसत्वाभ्यां भेदः । १०

अचेतनं चेतनमित्थमेतज्जगद् द्विधास्तीश्वरजन्यमस्मिन् ।
स्वप्ने तु जीवे द्विविधं प्रबोधे जडं सुषुप्तौ तु जगन्न किञ्चित् ॥१८२॥
केचिद्विदुर्जीववदीश्वरेऽपि स्युस्ता अवस्था इति तर्कयामः ।
सुषुप्तिकल्पः प्रलयोऽद्य सृष्टिः स्वप्नोऽस्ति जाग्रत्यथ जीवमुक्तिः ॥१८३॥

१६—ईश्वरवृत्तित्व-जीवावृत्तित्वाभ्यां भेदः । ११

सर्वाणि भूतानि यथात्मनि स्युः सर्वेषु भूतेषु तथा स आत्मा ।
इयं व्यवस्था परमात्मजीवात्मनोः समा स्वस्वजगन्निमित्ता ॥१८४॥
इयान् विशेषस्त्विह वर्तते यज्जीवात्मक्लृप्तोऽखिलभूतसंघः ।
* परेश्वरेस्त्येव स पश्यतीमान् जीवात्मभूतत्त्वमुपैति नेशः ॥१८५॥
यत्त्वस्ति विश्वं परमात्मक्लृप्तं जीवात्मभास्यस्य तु न प्रवेशः ।
जीवात्मक्लृप्ता विषयास्तु तत्रेश्वरप्रकाशे निहिता प्रसङ्गे ॥१८६॥
सिद्धान्तमाहुस्तत एव भूतान्येतानि सर्वाणि मयि स्थितानि ।
स्थितोऽस्मि भूतेषु तु तेषु नाहं मयैव सर्वाणि ततानि तानि ॥१८७॥
भूतानि मत्स्थान्यपि नैव मत्स्थान्येतानि सन्त्यात्मपृथक्त्वहेतोः ।
पात्रस्थिता आप इमा न पात्रात्मनि स्थिता आत्मपृथक्त्वहेतोः ॥१८८॥
वायुर्यथाकाशगतः समन्ताद् व्याप्नोति खं किन्तु न सज्जते खम् ।
तथेश्वरस्थः स हि भूतसंघः किन्त्वेषु नासज्ज्यत ईश्वरोऽयम् ॥१८९॥

१७—जीवजगदीश्वरजगतोः परस्परानुरोधः । १२

बहिर्जगद् यद्विधमस्ति तद्विधास्तद्योगतोऽन्तर्जगति प्रसृष्टयः ।
यद्रूपशब्देन हयेन युज्यतेऽन्तरात्मक्लृप्तः स तथैव दृश्यते ॥१९०॥
क्वचित्पुनर्बाह्यजगद्गतार्थगा ये ये गुणास्तैः सकलैर्न युज्यते ।
अन्यान्ययोगात्त्वपि सोऽन्यथाऽऽन्तरः प्रकल्प्यते स भ्रम एष संशयः ॥१९१॥
एतद्विरुद्धं क्वचिदन्तरात्मना स्वभावतो भावविशेष ऊह्यते ।
यथा स यत्नं कुरुते यथाऽऽन्तराकारेण सोऽर्थो लभते बहिःस्थितिम् ॥१९२॥

---

१ 'न त्वहं तेषु ते मयि' (गीता) ।

गृहं रथच्छत्रममत्रमासनं कूर्चं वृसी दर्पणमेवमादिकम् ।
पूर्वं बभूवान्तरमन्तरात्मना क्लृप्तः ततस्तद्बहिरुद्बभूव ह ॥१९३॥

क्वचित्तु बाह्यैः परमात्मक्लृप्तैः सूर्येन्दुशैलद्रुमगोहयाद्यैः ।
संयुज्य रूपाणि यथाऽन्तरात्माऽकरोत् तथा तानि बहिः करोति ॥१९४॥

तदित्थमन्तर्जगदानुरूप्यतो बहिर्जगद्रूपमुदेति कुत्रचित् ।
प्राधान्यतः किन्तु बहिर्जगद्विधामन्वेव चान्तर्जगतः प्रसृष्टयः ॥१९५॥

यदान्तरात्मा तु बहिर्जगद्गतैरर्थैर्न युङ्क्ते स्वपितीह तर्हि सः ।
शुद्धं तदान्तर्जगदेव कल्पते विरम्य तस्मादपि सुष्वपित्ययम् ॥१९६॥

१८–ईश्वरजगति जीवजगतोऽनुरोधाभावः । १३

जीवात्ममूलं हि तदान्तरं जगज्जीवात्मनो निग्रहणे निगृह्यते ।
दीपे प्रसन्ने चलिते तिरोहिते तद्भाः प्रसीदेत् प्रचलेत् तिरोभवेत् ॥१९७॥

एकत्र दीपे विकृते पि दीपान्तराणि सुस्थानि न विक्रियन्ते ।
एकत्र जीवे विकृतेऽपि जीवान्तराणि सुस्थानि न विक्रियन्ते ॥१९८॥

बहिर्जगत्त्वीश्वरबोधक्लृप्तं तच्च स्वमूलेश्वरशाश्वतत्वात् ।
स्थानाच्च्युतिं नैति नवोपरामं न वा मदिच्छाकृतमन्यथात्वम् ॥१९९॥

तन्त्रस्य मैत्रादिविभिन्नजीवात्मनां न तत्र प्रसरोऽस्ति तस्मात् ।
सुषुप्तिमूर्छामृतिकश्मलेऽपि सुस्थेऽपि मैत्रे जगदेकरूपम् ॥२००॥

१९–जीवेश्वरजगतां पृथक्सत्ता ।[1]

ज्ञानस्य सत्ता विषयस्य सत्ता चैका पृथक् वेति विचारणायाम् ।
मतत्रयं संभवतीति वच्मि स्फुटं तु निर्धारयितुं न शक्यम् ॥२०१॥

॥ इति ईश्वरजगत्संशयवादप्रतिवादश्चतुर्थःखण्डः ॥

॥ ४ ॥

---

१ पूज्य ओझाजी के मूलग्रन्थ के सूत्र एवं श्लोकक्रम को अक्षुण्ण रखते हुए इस 'जीवेश्वरजगत् पृथक्सत्ता' नामक सूत्र एवं इसके श्लोक को मूल में यथावत् छापा जा रहा है। परन्तु स्व० शास्त्रीजी ने इसका भाष्य पञ्चम खण्ड के अन्तर्गत किया है। [सं०]

अथ

विशिष्टत्रिसत्योपनिषत्

तत्र

ईश्वरजगत्संशयवादप्रतिवादश्चतुर्थः खण्डः

१–अनन्तजीवाधारतया-ईश्वरसिद्धिः ।

अनन्तजीवाधारतया–'ईश्वरसिद्धि'—

[हिन्दीविज्ञानभाष्य]—जीव वास्तव में अनन्त ही हैं एवं प्रत्येक जीव का अन्तर्जगत् भिन्न-भिन्न है एवं सत्तासिद्ध बहिर्जगत् एक है–यह बात पूर्व प्रकरण में सिद्ध कर दी गई है ।

वादी ने शरीरसमष्टि को ही जीवमात्र कहा था–उसका खण्डन हो चुका । अब वादी की जो ईश्वर-सत्ता पर शङ्का थी-उसका निरास करते हैं—

संसार में अनन्त प्रकार के पदार्थ हम देखते हैं–वे सारे के सारे ही ईश्वरसत्ता के द्योतक हैं । उन पदार्थों में से और किसी प्रपञ्च में न पड़ जीवानन्त्य द्वारा ही हम ईश्वरसत्ता की स्थापना करते हैं ।

हम जीव प्रत्ययमात्रस्वरूप हैं । यदि कोई जीवात्मा का स्वरूप पूछना चाहे तो सिवाय ज्ञान के उसका उत्तर और हो ही क्या सकता है ? हम जिस समय आँखें खोलते हैं–उस समय हमारी ज्ञानज्योति में पर्वत, सूर्य्य, चाँद, हाथी, घोड़े इत्यादि इत्यादि अनन्तानन्त पदार्थ प्रतिभासित होने लगते हैं । वह मेरा ज्ञानीयजगत् ही तो है । हाथी-घोड़े इत्यादि की जो जगत्समष्टि है–वह मेरा प्रत्यय ही तो है । वह मेरा ही प्रत्यय इस दृश्यजगत्-स्वरूप में परिणत हो रहा है । जगत् ज्ञान से (प्रत्यय से) अलग नहीं है । मेरा ज्ञान तदाकाराकारित हो रहा है । तात्पर्य्य यही है कि सम्पूर्ण जीव प्रत्ययमात्रयुक्त हैं । उनका वह प्रत्यय जगत्स्वरूप है । अर्थात् यह दृश्यजगत् ही तो प्रत्यय का वास्तविक स्वरूप है । प्रत्यय ही तो जगत् बना हुआ है । तो जिस प्रकार से मेरे जीव का (मेरे आत्मा का) जगत् भिन्न है–तद्वत् मैं अपने ज्ञानप्रमाण से दूसरे जीव को एवं उसके जगत् को भी भिन्न समझ रहा हूँ । अर्थात् मेरा विश्वास है कि जैसे मेरा एक प्रात्ययिक जगत् है–वैसे ही अन्य जीवों का भी मेरे से स्वतन्त्र भिन्न-भिन्न प्रातिस्विक प्रात्ययिक जगत् है । तो बस, आत्मभेद से–जीवभेद से मैं जितने जगत् देखता हूँ–बस, मेरा

जो यह देखना है-वही तो द्रष्टास्वरूप है। अर्थात् यह जो कुछ मैं देख रहा हूँ-असल में वह दृश्य भी एक प्रकार से द्रष्टा ही है। अथवा 'मैं ही दर्शनस्वरूप हूँ'। तात्पर्य्य यही है कि ज्ञाता-ज्ञान एवं ज्ञेय, द्रष्टा-दृश्य एवं दर्शन तीनों मैं ही तो हूँ। मेरे हृदय में कन्दलस्वरूप जो शान्त ज्ञानसमष्टि है-वही मेरा आत्मा है। उस आत्मा की जो रश्मिएँ हैं-वही ज्ञान है एवं उस ज्ञानाकाराकारित जगत् को ही दृश्य कहते हैं। वही मेरा ज्ञान ग्राहक और ग्राह्य दोनों बन जाते हैं। आत्मा को 'सच्चिदानन्द' बतलाया जाता है। तो जो कन्दल है-वही आनन्द है-चूँकि यह चितिरूप से बाहर जाता है, परन्तु अपने स्थान को नहीं छोडता-बस, यही तो समृद्धि का लक्षण है, अतएव तो उस कन्दल को 'आनन्द' कहते हैं। उस कन्दल में से जो ज्ञानरश्मिएँ निकलती हैं-उन्हें चित् कहते हैं। उसी कन्दल में से निकले हुए ज्ञान का चयन होता है, अतएव इन रश्मियों को 'चित्' कहते हैं-बस, यही रश्मिएँ ग्राहक हैं एवं ज्ञानरश्मिएँ जब विषयाकाराकारित हो जाती हैं-तो वे ही सत् कहलाने लगती हैं। यही ग्राहकज्ञान ग्राह्य बन जाता है। बस, इस प्रकार से ज्ञानस्वरूप ज्योतिस्वरूप गुहा में अन्तःप्रविष्ट मेरा यह आत्मा ही द्रष्टा है एवं यही दृश्य है एवं यही दर्शन है। इसी को 'त्रिपुटी' कहते हैं। मेरा ही आत्मा तो तीन पुटों में परिणत हो जाता है। सूर्य्यकन्दल आत्मस्थानीय है-उसकी रश्मिएँ विज्ञान हैं एवं उन रश्मियों में गृहीत जगत् ही सत्ता है। बस, उसी सूर्य्य से तो मेरा आत्मा बनता हैं-'**सूर्य्य आत्मा जगतस्तस्थुषश्च**'। भला, फिर मैं उसी की तरह कैसे नहीं हूँ-अवश्य हूँ-इसीलिए तो '**अहं सूर्य्य इवाजनि**'-कहा जाता है। मेरा आत्मा ज्योतिर्मय है-तैजस है-इसीलिए तो ग्राह्य और ग्राहक दोनों इसी के धर्म्म हैं-जैसा कि भगवान् भर्तृहरि कहते हैं—

> **"ग्राह्यत्वं ग्राहकत्वं च द्वे शक्ती तेजसो यथा।**
> **तथैव सर्वशब्दानामेते** *पृथगवस्थिते" ॥[1]

तात्पर्य्य यही है कि 'अहं' प्रत्यय ही जीव का स्वरूप है। वही कन्दल से निकलने वाला ज्ञान द्रष्टा और दृश्य में परिणत हो जाता है-वही ग्राहक होता हुआ ग्राह्य भी बन जाता है। सूर्य्य जैसे संसार का ग्राहक है-प्रत्यक्ष कराने वाला है तद्वत् वह अपने आपको भी तो दिखलाता है। मेरा ज्ञान '**अहं जानामि**' की तरह '**जानामि**' को भी तो 'जानामि' कहने के लिए तय्यार है। जब वही ज्ञान द्रष्टा और दृश्य है तो वही दर्शन भी अवश्य ही है। द्रष्टा और दृश्य के सम्बन्ध ही का तो नाम 'दर्शन' है। तो हम निःसन्देह कह सकते हैं कि मैं ही द्रष्टा हूँ अथवा मैं ही दर्शन हूँ। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

> "जीवा अहं-प्रत्ययमात्ररूपाः स प्रत्ययः सर्वजगत्स्वरूपः।
> पश्यामि यावज्जगदात्मभेदात् तद् द्रष्टृ वा दर्शनमेव वाऽहम्" ॥११६॥

---

१ वाक्यपदीयम् १।५५। * पृथगिवेति पाठान्तरम्।

जिस प्रकार से मैं एक अवबोधस्वरूप हूँ (ज्ञानस्वरूप हूँ) एवं जैसे मैं इन सारे जीवों को एवं जगत् को देखता हूँ-अवश्य ही ये सारे जीव भी अवबोधस्वरूप ही हैं एवं मेरी तरह वे मुझको देखते हैं एवं उनको अन्य देख रहे हैं। अर्थात् मैं अपने को ज्ञानस्वरूप मान रहा हूँ एवं इन सबका अनुमव कर रहा हूं। ये सारे के सारे मेरे ज्ञानजगत् के पेट में घुसे हुए हैं-तद्वत् मेरा ही ज्ञानप्रमाण मुझे यह बात मानने के लिए भी बाध्य करता है कि जैसे मैं इन सबका अनुमव कर रहा हूँ एवं अवबोधस्वरूप हूँ-तद्वत् ये सारे जीव भी मेरी ही तरह अवबोधस्वरूप हैं एवं जैसे मैं इनका अनुभव करता हूँ, तद्वत् ये मुझे देखते हैं एवं इनको दूसरे देखते हैं। इस प्रकार से सारे जीवों में परस्पर एक के प्रति एक की अनुमवशृङ्खला चल रही है एवं सारे जीव अवबोधस्वरूप हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"यथाहमेकोऽस्म्यवबोधरूपः पश्यामि लोकानपरान् यथाहम्।
ध्रुवं तथैतेऽप्यवबोधरूपाः मां चेतरांश्चानुभवन्ति मन्ये" ॥१२०॥

जो कुछ मैं देख रहा हूँ-वे सब मेरे में हैं। मेरा ही ज्ञान जगत्स्वरूप में परिणत हो रहा है। मेरे से पर (अन्य) कोई भी नहीं है। सारे जगत् को (जिसे कि मैं देख रहा हूँ) मैंने बनाया है। सारा जगत् मेरे में ओतप्रोत है। इसी अभिप्राय से भगवान् कहते हैं—

**"मत्तः परतरं नान्यत् किंचिदस्ति धनञ्जय।
मयि सर्वमिदं प्रोतं सूत्रे मणिगणा इव" ॥[1]**

जो जगत् मेरे ज्ञान में है-उसका लेश भी दूसरे के ज्ञान में नहीं है। मेरे ज्ञानीय जगत् की दूसरे को खबर नहीं है एवं दूसरे के अन्तर्जगत् की मुझे खबर नहीं है। उसका जगत् उसके साथ है-मेरा जगत् मेरे साथ है। उसकी मृत्यु के साथ उसके जगत् का विनाश है-मेरी मृत्यु के साथ मेरे जगत् का विनाश है-इसीलिए **'आप मरा जग प्रलय'**-यह किवदन्ती लोक में प्रचलित है। इस प्रकार से हम परस्पर सर्वथा भिन्न हैं, परन्तु जिस एक में जगद्घट हम (जीव) निविष्ट रहते हैं-जिसके ज्ञान में हम गुथे हुए हैं-हमारे अन्तर्जगत् एवं हम जिसके आश्रित हैं-बस, वही ईश्वर है। उसे ही हम ईश्वर कहते हैं। एक दीपक रखा हुआ है। उस दीपक की रश्मिएँ चारों ओर फैल रही हैं। उस दीपक के चारों ओर १०० काच रखे हुए हैं। उन सौ क्षेत्रों के कारण वही दीपक १०० मागों में विभक्त हो जाता है। क्षेत्रभेद से क्षेत्रज्ञभेद हो जाता है। उसी ज्ञानघन (कन्दल) ईश्वर की ज्ञानरश्मियों से क्षेत्रज्ञभेदात् अनन्तभेद हो जाते हैं। उसी ईश्वर की चेतना का हमारे स्वच्छ आदर्शवत् प्रज्ञान पर प्रतिबिम्ब पड़ता है-इसे ही वेदान्ती **'चिदाभास'** कहते हैं। बस, इस क्षेत्रभेद से ही अनन्त जीव हो जाते हैं। जिस प्रकार से सूर्य्य का प्रतिबिम्ब पानी से भरे हुए १०० घड़ों में पड़कर १०० मागों में विभक्त हो जाता है-तद्वत् ईश्वर-

१ गीता ७।७।

ज्ञान का प्रतिबिम्ब अनन्त क्षेत्रों मे पड़कर अनन्तरूप में परिणत हो जाता है। वेद वास्तव में एक है–परन्तु इन क्षेत्रज्ञों के–जीवों के अनन्त हो जाने से वेद भी अनन्त हो जाते हैं, अतएव–**'अनन्ता वै वेदाः'**–यह कहा जाता है। परन्तु इतना अवश्य समझ लेना चाहिए कि ईश्वर की सत्ता नष्ट होने से यच्च-यावत् जीवों का विनाश हो सकता है, परन्तु जीव के नाश होने पर ईश्वरसत्ता का विनाश नहीं होता। वास्तव में देखा जाय तो जीव का भी विनाश नहीं होता। केवल क्षेत्र के विनष्ट हो जाने से क्षेत्रज्ञ स्वप्रभव में मिल जाता है। घड़ा फूटा और प्रतिबिम्बित सूर्य्य अपने प्रभव सूर्य्य में मिला। हम मानते हैं कि जीव और ईश्वर अभिन्न हैं, परन्तु प्रभवत्वेन अभिन्न हैं। उसी ईश्वर के जरा जरा से ज्ञान-प्रतिबिम्ब ही का नाम तो जीव है। भला, फिर जीव ईश्वर से भिन्न कैसे हो सकते हैं? सूत की सत्ता लेकर ही तो वस्त्र सत्तावान् हुआ है। यदि वस्त्र में से सूत (तन्तु) निकाल दिया जायगा तो वस्त्र का स्वरूप ही क्या रह जाएगा? मिट्टी की सत्ता लेकर ही तो घड़े का स्वरूप बना है। **घटोऽस्ति** में घट की सत्ता वास्तव में मिट्टी ही की तो सत्ता है। एक ही सुवर्ण के कटक, कुण्डल, रुचकादि नाना आभूषण बन जाते हैं, परन्तु वास्तव में सब सुवर्ण ही तो है। इसी अभिप्राय से अद्वैत-प्रतिपादिका श्रुति कहती है—

"वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्"।[1]

जिस प्रकार मिट्टी से घड़ा अलग नहीं है–तद्वत् ही जीव ईश्वर से अलग नहीं है। जीव और ईश्वर का ऐतदात्म्य है। ईश्वर की ज्ञानरश्मिएँ ही तो 'जीव' कहलाती हैं। जिस प्रकार से घड़े के नष्ट हो जाने से मिट्टी नष्ट नहीं होती, वस्त्र के नष्ट हो जाने से तन्तु नष्ट नहीं होते, रुचक-कटक-कुण्डलादि के नाश से जैसे सुवर्ण का नाश नहीं होता, तथैव क्षेत्र-विनाश से–जिसे कि व्यवहार के लिए क्षेत्रज्ञ-विनाश भी कह सकते हैं–ईश्वर का विनाश नहीं हो सकता। परन्तु जैसे मृत्तिका के नाश से घट का विनाश हो जाता है, तथैव ईश्वरसत्ता के विनाश से जीव की सत्ता पहले उच्छिन्न हो सकती है। हाँ तो हम बतला रहे थे कि जीव और ईश्वर अभिन्न हैं। ईश्वर सत्ताघन, चेतनाघन एवं आनन्दघन है। उसी में से सत्ता, चेतना एवं आनन्द का जरा-जरा सा अंश ले जीव अपनी सत्ता कायम करता है। इस प्रकार से प्रभवैकत्वेन जीव और ईश्वर एक हैं। अनन्तानन्त पत्ते उसी बीज से तो निकले हैं। यदि बीज न होता तो अनन्तानन्त शाखाएँ एवं पत्ते कैसे उत्पन्न होते? अतएव पत्तों के-शाखाओं के अनन्त होने पर भी 'वृक्ष' इस एकत्व का ही व्यवहार लोक में प्रसिद्ध है। परन्तु यदि ज्ञानरश्मिरूप से विचार किया जाएगा तो जीव ईश्वर से सर्वथा भिन्न है। जो सूर्य्य कलकत्ते में है वही बम्बई में है–वही मद्रास में है–वही विलायत में है। उसी सूर्य्य का प्रकाश सर्वत्र व्याप्त हो रहा है। सर्वत्र वही प्रकाश है, परन्तु ध्यान देने से आपको मालूम होगा कि सूर्य्य की जो रश्मि कलकत्ते में है–वह बम्बई में बिलकुल नहीं है। वहाँ दूसरी रश्मि है एवं कलकत्ते में दूसरी है। प्रकाशप्रभवत्वेन रश्मियाँ एक हैं तथापि रश्मिभेदेन अनन्त हैं। एवमेव प्रभवत्वात् सारे जीव ईश्वराभिन्न हैं, परन्तु रश्मिभेदात् भिन्न हैं।

---

१ छान्दोग्योप० ६।१।४।

दीपक की रश्मिएँ भिन्न-भिन्न काचों पर पड़ती हैं। तो जो रश्मि बाएँ काच में है–उसका दाएँ से कोई सम्बन्ध नहीं। सब भिन्न-भिन्न हैं। यदि उन १०० काचों में से एक काच को हटा लिया जाएगा तो उस काच मात्र के प्रतिबिम्ब का नाश होगा–न कि अन्यों का–बस, यही बात जीवेश्वर के विषय में समझनी चाहिए। जिस प्रकार से मिट्टी और घड़े का तादात्म्य है–वही तादात्म्य जीवेश्वर में समझना चाहिए। भेदसहिष्णु अभेद ही को 'तादात्म्य' शब्द से कहा करते हैं। मिट्टी और घड़ा भिन्न-भिन्न होने पर भी एक है। मिट्टी मिट्टी है, घड़ा घड़ा है। यदि मिट्टी और घड़ा एक ही वस्तु होती तो मिट्टी के एवज में घड़ा ही आने लगता। परन्तु वास्तव में घड़ा भी मिट्टी ही तो है। बस, इसी भेदसहिष्णु अभेद को तादात्म्य कहते हैं। वही तादात्म्य जीवेश्वर में है। जीव सर्वथा ईश्वर से भिन्न है, अल्पशक्ति है, **'तृणस्य कुब्जी करणेऽपि'** असमर्थ है। परन्तु ईश्वर पूर्णशक्तिमान् है–**कर्त्तुमकर्त्तुमन्यथा-कर्त्तुम्**'–समर्थ है। भला, ऐसे विभिन्नधर्म्मा जीवेश्वर परस्पर एक कैसे हो सकते हैं? परन्तु साथ ही में देखा जाए तो जीव ईश्वर का ही तो एक कतरा है। जितना प्रकाश दीपक में समष्टिरूप से रहता है–उतना यद्यपि उसकी प्रत्येक किरण में नहीं रहता–तथापि किरणसमष्टि के अलावा फिर प्रकाश अवशिष्ट बच ही क्या जाता है? परन्तु जीवेश्वर के विषय में इतना अवश्य समझ लेना चाहिए कि रश्मिसत्ता-नाशात् जैसे दीपक का नाश हो जाता है–वैसे जीवसत्ताविनाशात् ईश्वरसत्ता का विनाश कदापि नहीं होता। होता है–परन्तु परमेश्वर की अपेक्षा से। ईश्वर मायी है। मायावच्छिन्न अव्यय ही को तो 'ईश्वर' कहते हैं। जब सृष्टिसाक्षी बल का उद्भव होता है–तो उसकी अपनी सत्ता का विकास होता है, परन्तु मुक्तिसाक्षी बल से ईश्वरसत्ता का प्रतिसञ्चरक्रम में लय होता है। जीववत् ईश्वर सोता है, परन्तु परमेश्वर (सर्वबलविशिष्टरस) सदा जागृत रहता है। इसकी सत्ता का वास्तव में कभी प्रतिसञ्चर नहीं होता।

प्रकृत में हमें बतलाना यही है कि हजार काच के प्रतिबिम्बित दीपकों का आधारस्वरूप जैसे एक दीपक होता है, विना उस दीपक के प्रतिबिम्बोत्पत्ति बन ही नहीं सकती तद्वत् इन अनन्त जगद्वर (अन्तर्जगत् के अधिष्ठाता) जीवों का जो एक आश्रय है–सच्चिदानन्दघन है–जिस घन में से जरा-जरा सी मात्रा से अनन्त जीव अपने आप की सत्ता रखते हैं–बस, वही 'ईश्वर' है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"पश्यामि यद्यन्मयि तत् समस्तं मत्तः परं नेति न तत् परस्मिन्।
जगद्धरा इत्थमनन्तजीवा यस्मिन्निविष्टाः पर ईश्वरः सः" ॥१२१॥

प्रायः औसत प्रतिसैकिण्ड में ७१ मरते हैं एवं ७९ पैदा होते हैं। यह विकासवाद ब्रह्मा के दिन के १२ बजे तक चलता रहता है। तदनन्तर १२ बजे बाद (८ वें मन्वन्तर से) ७९ मरने लगते हैं एवं ७१ पैदा होने लगते हैं। बस, इसे ही सञ्चर-प्रतिसञ्चर कहा करते हैं। बतलाना हमें यही है कि अनन्तजीव मरते हैं एवं अनन्त उत्पन्न होते हैं। अब यहाँ सवाल होता है कि क्षेत्र में जो वह ज्ञान-स्वरूप नित्य क्षेत्रज्ञ (जीव) चमक रहा था–वह अकस्मात् कहाँ गायब हो गया? आखिर उसके गायब होने का कोई स्थान तो मानना ही पड़ेगा न? एवमेव एक लकड़ी को हम पानी में जब डाल देते हैं–

तो थोड़े ही दिनों बाद इस आर्द्रता से उस लकड़ी में हजारों जीव उत्पन्न हो जाते हैं। भला, जिस चेतना का लकड़ी में सर्वथा अभाव था–वह इसमें कहाँ से टपक पड़ी एवं जो हजारों जीव उत्पन्न होते हैं–वे किस गुहा में बैठे हुए थे। तो बस, जिससे ये जीव उत्पन्न होते हैं एवं जिसमें जाके लीन हो जाते हैं–वह कोई स्थान अवश्य ही मानना पड़ेगा। बस, उसी सच्चिदानन्दघन किसी तत्त्व के आश्रित यह सारे जीव रहते हैं। बस, वही हमारा 'ईश्वर' है। उसी में से जीव निकलते हैं एवं उसी में लीन हो जाते हैं। इसी अभिप्राय से श्रुति कहती है—

तदेतत् सत्यम्—

"यथा सुदीप्तात् पावकाद्विस्फुलिङ्गा सहस्रशः प्रभवन्ते सरूपाः ।
तथाऽक्षराद्विविधाः सोम्य भावाः प्रजायन्ते तत्र चैवापियन्ति" ॥[1]

तात्पर्य्य यही हुआ कि जीव जिससे उत्पन्न होते हैं एवं जिसमें लीन होते हैं–बस, वही सच्चिदानन्दघन हमारा 'ईश्वर' है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"नश्यन्ति जीवाः प्रभवन्ति जीवा यत्रापियन्ति प्रभवन्ति यस्मात् ।
तद्धाम किञ्चिद् ध्रुवमस्ति जीवास्तदाश्रयाः सन्ति स हीश्वरोऽस्ति" ॥१२२॥

॥ इति-अनन्तजीवाधारतया-ईश्वरसिद्धिः ॥

——❀——

२–बहिर्जगदाधारतयेश्वरसिद्धिः ।

बहिर्जगदाधारतया 'ईश्वरसिद्धि'—

अन्तर्जगत् और बहिर्जगत् भेदेन जगत् दो प्रकार के हैं। अन्तर्जगत् जीवानन्त्यात् अनन्त हैं एव बहिर्जगत् ईश्वरैक्यात् एक है। अन्तर्जगत् भातिसिद्ध है एवं बहिर्जगत् सत्तासिद्ध है। अन्तर्जगत् के विषय में हमें कुछ नहीं कहना। कहना है–बहिर्जगत् के विषय में।

हम इस बहिर्जगत् के विषय में आपसे पूछते हैं कि बहिर्जगत् साधार है अथवा निराधार है ? यह बहिर्जगत् स्वतः अपने आप ही प्रतिष्ठित है अथवा इसकी प्रतिष्ठा इससे अन्य है ? यदि सूक्ष्मदृष्टि से हम विचार करते हैं तो मालूम होता है कि हम जो कुछ देख रहे हैं–वह निराधार नहीं है। मैं जो कुछ देख रहा हूँ–उस सारे दृश्यजगत् का मेरा ज्ञान ही आधार है। मेरे ज्ञानरश्मियों में ही मेरा अन्तर्जगत् प्रतिष्ठित है। आत्मकन्दल में से आसमन्तात् फैलती हुई ज्ञानरश्मिएँ ही अपने में अन्तर्जगत्

१–मुण्डकोप० २।१।१।

को प्रतिष्ठित रखती हैं। जो कुछ दृश्य है-वह तो सारा जगत् ही है, क्योंकि उसका आधार दृश्य तो हो नहीं सकता, अतः इसका आधार कोई अदृश्य ही मानना पड़ेगा। बस, यह ज्ञान ही ऐसा पदार्थ है-जिसे हम अदृश्य कह सकते हैं। बस, यह ज्ञान ही इस जगत् दृश्य का आधार है। यह ज्ञान ही सत्तारूप में परिणत हो जाता है। ग्राहक एवं ग्राह्य दोनों काम इसी ज्ञान से होते हैं। हम एक प्रकार से ज्ञान को ज्ञान का भी आधार बतला सकते हैं। यह ज्ञान बाहर के वस्तु-आघात से तदाकाराकारित हो दृश्य बन जाता है। इस प्रकार से ज्ञान ही तो दृश्य है। यह दृश्य-ज्ञान जिसे कि हम अन्तर्जगत् कहते हैं-उस ग्राहक ज्ञान के आधार पर ही तो रहता है। फिर क्यों न हम ज्ञान को ज्ञान का आधार कहें? बतलाना हमें यही है कि हम जो कुछ देख रहे हैं-वह सारा अन्तर्जगत् मज्ज्ञानसाधारक ही है। मेरा ज्ञान ही इस मेरे दृश्य अन्तर्जगत् का आधार है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"बहिर्निराधारमिदं जगद्वा साधारकं वेति विचारणीयम्।
वीक्षे निराधारमिदं न किञ्चिन्मज्ज्ञानसाधारकमेव सर्वम्" ॥१२३॥

जब यह बात सिद्ध हो जाती है कि मेरा जगत् मेरे ज्ञान के आधार पर अवलम्बित है, तो जगत्त्वसाधर्म्यवशात् इस सत्तासिद्ध बहिर्जगत् का आधार भी कोई अवश्य ही मानना पड़ता है। जैसे अन्तर्जगत् जगत् है-उसी प्रकार से बहिर्जगत् भी 'जगत्' है। अब अन्तर्जगत् मज्ज्ञानसाधारक है-तो अवश्य ही बहिर्जगत् भी किसी के ज्ञान के आधार पर ही प्रतिष्ठित है। **'एकत्र निर्णीतः शास्त्रार्थोऽन्यत्र उपकारको भवति'**-इस न्याय से बहिर्जगत् अवश्य ही साधार है और वह आधार भी ज्ञान ही है। क्योंकि मेरा अन्तर्जगत् भी तो मेरे 'ज्ञान' ही के आधार पर है। तो बस, अन्तर्जगद्वत् अवश्य इस बहिर्जगत् की प्रतिष्ठा भी सिवाय ज्ञान के और कोई नहीं है। बहिर्जगत् का भी आधार ज्ञान ही है। बस, जिसके ज्ञान से यह बहिर्जगत् प्रतिष्ठित है-वही 'ईश्वर' है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"जगत्त्वसाधर्म्यवशाद्बहिर्धाऽप्याधारमावश्यकमस्य मन्ये।
अन्तर्जगद्वद् ध्रुवमस्य न स्याज्ज्ञानादृते काप्यपरा प्रतिष्ठा" ॥१२४॥

यह अन्तर्जगत् ज्ञान ही से उत्पन्न होता है। रश्मिरूप से निकलने वाला ग्राहक ज्ञान ही तो परोक्ष सत्तासिद्ध बहिर्जगत् के आघात से तदाकाराकारित हो ग्राह्य बन जाता है। मेरा ज्ञान ही तो अन्तर्जगत् का निर्म्माण करता है एवं निर्म्माण कर अपने ही में उसे प्रतिष्ठित रखता है एवं अन्त में जब मेरा ज्ञान विलीन हो जाता है तो उसी के साथ मेरा अन्तर्जगत् भी विलीन हो जाता है। जब तक ज्ञान रहता है तभी तक तन्निर्मित जगत् भी रहता है। अन्त में ज्ञान के साथ ही उसी में लीन हो जाता है। इस प्रकार से अन्तर्जगत् का प्रभव, प्रतिष्ठा एवं परायण (लयस्थान) यह मेरा ज्ञान ही है। मेरे ज्ञान ही से अन्तर्जगत् बनता है, उसी पर प्रतिष्ठित रहता है एवं अन्त में उसी में लीन हो जाता है। बस, जिस प्रकार से अन्तर्जगत् का प्रभव, प्रतिष्ठा, परायण मेरा ज्ञान है, तद्वत् बहिर्जगत् का भी

प्रभव, प्रतिष्ठा एवं परायण अवश्य कोई ज्ञानविशेष ही मानना पड़ेगा। क्योंकि बहिर्जगत् जगत् है। मत्सदृश उसका आधार ज्ञान ही हो सकता है-अन्य नहीं। ज्ञान से अतिरिक्त जो भी कुछ होगा वह तो दृश्यान्तःपातित्वात् जगत् के ही अन्तर्गत हो जाएगा, अतः इसका आधार ज्ञान ही मानना पड़ेगा। बस, जिसका यह ज्ञान है-वही 'ईश्वर' है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"अन्तर्जगज्ज्ञानत एव भूत्वा तत्र प्रतिष्ठाय लिनाति तस्मिन्।
बाह्यस्य चैवं प्रभवः प्रतिष्ठा गतिर्भवेज्ज्ञानविशेष एव" ॥१२५॥

जिस प्रकार से जगत् ज्ञान के आधार पर प्रतिष्ठित है-वैसे यह ज्ञान किस पर प्रतिष्ठित है? इसका एकमात्र उत्तर है-"स्वमहिम्नि'। ज्ञान अपने आप में प्रतिष्ठित है। अपनी महिमा में प्रतिष्ठित है। उसका आधार वह स्वयं है। सूर्य्य जगत् को जैसे प्रकाशित करता है-तद्वत् अपने आपको भी वह प्रकाशित कर रहा है। जैसे जगत् को प्रकाशित करने के लिए सूर्य्य अपेक्षित है तद्वत् सूर्य्य को प्रकाशित करने के लिए किसी अन्य सूर्य्य की अपेक्षा नहीं है। वह अपनी महिमा (प्रकाश) से आप प्रकाशित है। सूर्य्य पदार्थों को भी दिखलाता है एवं स्वयं अपने आपको भी दिखलाता है। ठीक इसी प्रकार से हमारा यह ज्ञान (आत्मज्ञान) सारे जगत् को प्रकाशित करता हुआ अपने आपको भी प्रकाशित करता रहता है। इसे प्रकाशित करने के लिए किसी अन्य की अपेक्षा नहीं। जिस प्रकार से हमारा ज्ञान **'इदमहं जानामि'**-यह प्रत्यय करवाता है-तद्वत् **'जानामि'** को भी जानामि'-वही ज्ञान तो कहता है। वह 'जानामि' इस ज्ञान का भी आधार है। गरज यह है कि ज्ञान निराधार है-अर्थात् उसका आधार वह स्वयं है-वह स्वमहिमा में ही प्रतिष्ठित है। **'स्वे महिम्नि प्रतिष्ठितम्'**। ज्ञान से अलावा इस ज्ञान की कोई अन्य प्रतिष्ठा नहीं है। वादी कहता है कि जैसे हमारा ज्ञान स्वमहिमा में प्रतिष्ठित है। हमारे ज्ञान के लिए जैसे किसी अन्य आधार मानने की कोई आवश्यकता नहीं होती तथैव इस बाह्य जगत् को भी स्वमहिमा में ही प्रतिष्ठित, क्यों न मान लिया जाय? तुम्हारा **'एकत्र निर्णीतः**-इत्यादि न्याय ज्ञानसदृशता में ही क्यों न मान लिया जाय? ज्ञान जैसे स्वमहिमा में स्थित है-वैसे ही यह बहिर्जगत् भी स्वमहिमा में ही स्थित है-यही क्यों न स्वीकार कर लिया जाय? जब जगत् को ज्ञानवत् स्वमहिमा में ही प्रतिष्ठित मान लिया जाता है तो ईश्वरकल्पना के द्रविड प्राणायाम करने की आवश्यकता ही नहीं रहती है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"ज्ञानं निराधारमिदं यथा स्वे महिम्नि तिष्ठत्यपरत्र नास्ति।
तथा जगद् बाह्यमिदं स्थितं स्वे महिम्नि न स्वीक्रियते कुतो वा" ॥२३६॥

फिर उसी पूर्वपक्ष को पुष्ट करता हुआ वादी कहता है कि जिस प्रकार से हमारा ज्ञान अकस्मात् ही उत्पन्न हो जाता है एवं कुछ देर तक ठहरकर अकस्मात् ही स्व-स्वरूप से च्युत हो जाता है, न इसा ज्ञान का कोई प्रभव है, न प्रतिष्ठा है, न इसका कोई परायण है-यह आप ही अपना प्रभव-प्रतिष्ठ एवं परायण है-बस, वैसे ही यह बहिर्जगत् भी प्रभव-प्रतिष्ठा किंवा परायणता को धारण न करे-यह

बात मान लेने में क्या अनुपपत्ति है ? जैसे ज्ञान बाईचान्स उत्पन्न हो थोड़ी देर रह अपने आप में विलीन हो जाता है–तद्वत् यह जगत् भी अकस्मात् उत्पन्न हो थोड़ी देर (१४ मन्वन्तर) रहकर अपने आप ही में लीन हो जाता है, यही क्यों न मान लिया जाय ? जगत् का प्रभव, प्रतिष्ठा एवं परायण जगत् से अतिरिक्त कोई और होगा–इस सारशून्य कल्पना करने में सिवाय समययापन के और कोई प्रयोजन नहीं निकलता है, अतः हमारे हिसाब से तो ज्ञानवत् जगत् को स्वमहिमा में ही प्रतिष्ठित समझना चाहिए । इसकी अन्य प्रतिष्ठा मानने की कोई आवश्यकता नहीं है । जब इसकी अन्य प्रतिष्ठा ही नहीं है–तो फिर 'ईश्वर' जी का तो कहना ही क्या है ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"ज्ञानं यथास्माकमुदेत्यकस्मात् स्थित्वा क्वचित् प्रच्यवतेऽप्यकस्मात् ।
बहिर्जगच्च प्रभवं प्रतिष्ठा परायणं तद्वदिदं न दध्यात्" ॥१२७॥

वादी के इस पूर्वोक्त पूर्वपक्ष के विषय में हमें यही कहना है कि यदि अन्तर्जगत् भी स्वमहिमा में ही प्रतिष्ठित हो तो तुम्हारा कहना बिलकुल माना जा सकता था । परन्तु बडी मुश्किल है । यह सारा अन्तर्जगत् मेरे ज्ञान के आधार पर अवलम्बित है । ज्ञान के बाहर अन्तर्जगत् की सत्ता है ही नहीं । मेरे ज्ञान को छोडकर स्वातन्त्र्येण जगत् रह ही नहीं सकता । मेरा ज्ञान ही सत्ता-जगत्-आधारेण अन्तर्जगत् का निर्म्माण करता है एवं निर्म्माण कर उसे अपने पर प्रतिष्ठित रखता है । कहने का तात्पर्य यही है कि ज्ञान में जो अन्तर्जगत् है- वह मेरे ज्ञान में प्रतिष्ठित है । यदि मेरा अन्तर्जगत् स्वतन्त्र होता, स्वमहिमा में प्रतिष्ठित होता तो अवश्य ही जगत्सादृश्यात् बहिर्जगत् को भी स्वमहिमा से ही प्रतिष्ठित मान लिया जाता । जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"अत्रोच्यते संभवतीदमेवं किन्त्वेतदन्तर्जगदस्ति सर्वम् ।
मज्ज्ञानगं तस्य बहिर्न सत्ता ज्ञानं विना नास्ति जगत् स्वतन्त्रम्" ॥१२८॥

"जिस प्रकार से मेरा ज्ञान निराधार है–स्वमहिमा में प्रतिष्ठित है–तद्वत् यह बहिर्जगत् भी स्वमहिमा में ही प्रतिष्ठित है, अतएव निराधार है"–यह तर्क देकर आप जगत् को निराधार नहीं बतला सकते । ज्ञान निराधार है–इसलिए जगत् भी निराधार है–यह तो हेतु नहीं है–हेत्वाभास है । शूद्र पलाण्डु भक्षण करते हैं, अतः शूद्रसाजात्येन ब्राह्मण भी पलाण्डु भक्षण कर सकता है–ऐसा कहना जैसे उन्मादयुक्त है, तद्वत् ही ज्ञान निराधार है–इसलिए जगत् भी निराधार है–यह कहना है । लड्डू मीठे हैं–इसलिए कढी भी मीठी है–क्या ऐसा कहना मत्तप्रलाप नहीं है ? ज्ञान और तदर्थ पंक्ति (विषय समष्टि) के परस्पर वैधर्म्य से ज्ञानवत् जगत् को निराधार कथमपि नहीं बतलाया जा सकता । ज्ञान से ईश्वरीय ज्ञान की समानता बतलाई जा सकती है न कि जगत् की । जगत् का साजात्य अन्तर्जगत् से हो सकता है–न कि ज्ञान से । चूंकि अन्तर्जगत् सर्वथा परतन्त्र है–ज्ञान पर प्रतिष्ठित है, अतः जगत्त्व-साधर्म्यवशात् अवश्य अवश्य इस बहिर्जगत् की कोई प्रतिष्ठा अवश्य ही है । चूंकि हमारे जगत् की प्रतिष्ठा हमारा ज्ञान ही है, अतः अवश्य ज्ञानसाधर्म्यवशात् उस बहिर्जगत् की प्रतिष्ठा भी सिवाय

ज्ञान के ओर नहीं हो सकती। बस, जिसका यह ज्ञान है-वही ईश्वर है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"ज्ञानं निराधारमिदं यथा मे तथा निराधारमिदं बहिःस्यात्।
इत्थं जगत् कल्पयितुं न शक्यं वैधर्म्यतो ज्ञानतदर्थपङ्क्तयोः" ॥१२९॥

हम हमारे ज्ञान को बिलकुल निराधार देखते हैं। ज्ञान स्वमहिमा में ही प्रतिष्ठित है-उस ज्ञान में अर्थ को कृताधार ही देखते हैं। अर्थात् विषय को जब भी हम देखेंगे तब ज्ञानाधारकत्वेन ही देखेंगे। जैसे ज्ञान स्वानुभवैकगम्य है, तद्वत् जगत् स्वानुभवैकगम्य नहीं है। जगत् का अनुभव ज्ञान ही से होता है। ज्ञान ही जगत् का आधार है।

बात वास्तविक में सच है। हम घटपटादि जिसका भी प्रत्यक्ष करेंगे-हमारे ज्ञान के पेट में ही उसका प्रत्यक्ष होगा। कहने का तात्पर्य्य यही है कि ज्ञान निराधार है एवं अर्थजात कृताधार है। बहिर्जगत् अर्थमय है-ज्ञानमय नहीं है, अतः अन्तर्जगद्वत् अवश्य ही यह बहिर्जगत् ज्ञान में अवश्य ही कृताधार मानना पड़ेगा। अन्तर्जगद्वत् अवश्य ही अर्थमय बहिर्जगत् कृताधार है। उसका आधार ज्ञान ही हो सकता है-अन्य नहीं। बस, जिसका यह ज्ञान है-वही ईश्वर है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

'ज्ञानं निराधारमिदं समीक्षे तस्मिन् कृताधारकमेव चार्थम्।
बहिर्ज्जगच्चार्थमयं ततस्तज्ज्ञाने कृताधारमिव ध्रुवं स्यात्" ॥१३०॥

जिस प्रकार से जीवजगत् के पदार्थ अर्थात् अन्तर्जगत् के पदार्थ जीवात्मा से निर्म्मित होकर प्रतिभासित होते हैं, तद्वत् इस बहिर्जगत् के सारे पदार्थ किसी एकतम (अद्वितीय) आत्मा से बने हुए हैं-बने हुए होंगे-यह अवश्य ही मानना पड़ता है। अनन्तानन्त अन्तर्जगत्समष्टि के निर्माता जैसे अनन्त जीव हैं, तद्वत् इस सत्तासिद्ध एक नित्य बहिर्जगत् का निर्म्माता ज्ञानस्वरूप कोई अद्वितीय आत्मा है। विना उसे माने बहिर्जगत् उपपन्न ही नहीं हो सकता है। बस, जो विश्वस्य कर्त्ता भुवनस्य गोप्ता है-वही **'ईश्वर'** कहलाता है। ऐसे ईश्वर का अपलाप क्यों कर किया जा सकता है? जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"यथा त्विमे जीवजगत्पदार्था जीवात्मक्लृप्ताः प्रतिभान्ति तद्वत्।
ध्रुवं समस्तैकतमात्मक्लृप्ता अमी पदार्थाःसकला भवेयुः"॥१३१॥

विशिष्टाद्वैतसंप्रदाय के प्रवर्त्तक रामानुज स्वप्नमयी सृष्टि को ईश्वर की माया से उत्पन्न होने वाली, अतएव, अजैवी मानते हैं-उनका सिद्धान्त है कि स्वप्नमयी सृष्टि ईश्वर की माया से होती है—

"ज्ञानिनामपि चेतांसि देवी भगवती हि सा ।
बलादाकृष्य मोहाय महामाया प्रयच्छति" ॥[1]

इसका उपपादन करते हुए वे कहते हैं कि स्वप्नमयी सृष्टि का कर्त्ता ईश्वर है न कि जीव । स्वप्नमयी सृष्टि अजैवी है । हम स्वप्न में हाथी से दब जाते हैं, स्वप्न में हमारा गला अन्य मनुष्य घोट डालता है, हम पर्वत पर से ढकेल दिए जाते हैं, हम राजा बन जाते हैं, हम ही प्रजा बन जाते हैं, हम ही अपने आप से बनी हुई उस प्रजा पर शासन करने लगते हैं, भला, जो जीव 'तृणस्य कुब्जीकरणेऽपि' अशक्त है–वह अकेला होता हुआ क्योंकर इस प्रपञ्च का निर्म्माण कर सकता है ?

स्वप्नमयी सृष्टि का निर्म्माण जीव कथमपि नहीं कर सकता । थोड़ी देर के लिए कल्याणमयी सृष्टि का निर्म्माण हम जीव द्वारा मान भी लेते है तो भी दुःखमयी अनिष्टा सृष्टि का निर्म्माण जीव करता है–यह बात तो कथमपि नहीं मानी जा सकती है । अपने लिए कौन अनिष्ट चाहता है ? जीव यह कैसे चाह सकता है कि मेरे पर हाथी चढ बैठे और वह मुझे कुचल डाले । वह सदा अपना कल्याण ही चाहता रहता है–ऐसी हालत में स्वप्नमयी सृष्टि को जीवनिर्म्मिता कैसे बतलाई जा सकती है ? अतः स्वप्नमयी सृष्टि ईश्वर द्वारा होती है, अतएव वह अजैवी है–यही मानना चाहिए–इस प्रकार से रामानुज का स्वप्नमयी सृष्टि को 'अजैवी' बतलाना बिलकुल भ्रान्तिपूर्ण है । यदि जरा सूक्ष्म विचार से काम लिया जाएगा तो आपको मालूम हो जाएगा कि स्वप्नमयी सृष्टि जीव बनाता है न कि ईश्वर । इस जीव के अदृष्टानुसार यह अनिष्टा स्वप्नमयी सृष्टि जीवमाया द्वारा ही होती है । इस सृष्टि का कर्त्ता स्वयं जीव है–न कि ईश्वर । इसी अभिप्राय से व्यास भगवान् कहते हैं—

सन्ध्ये सृष्टिराह हि । निर्मातारं चैके पुत्रादयश्च" ।[2]

सूत्र में जीव के अभिप्राय से ही 'निर्म्मातारम्' पद दिया गया है । अपि च–जीव को ही प्रधान लक्ष्य बनाती हुई श्रुति कहती है—

"न तत्र रथा न रथयोगा न पन्थानो भवन्ति ।
अथ रथान् रथयोगान् पथः सृजते-इति" ।[3]

रामानुज ने कहा था कि अपने दुःख के लिए कोई सामग्री इकट्ठी नहीं करता–स्वप्न में चूंकि दुःखसामग्री उपस्थित होती है, अतएव उसका कर्त्ता जीव नहीं हो सकता । हमारे खयाल से इस तर्क से स्वप्नमयी सृष्टि को ईश्वर-सृष्टि नहीं बतलाया जा सकता । जीव का एक अदृष्ट होता है–वही अनिष्टा सृष्टि बनाने में सहायक होता है । जाने दो स्वप्न अवस्था को । हम आपसे पूछते हैं कि जाग्रत्–अवस्था

१–दुर्गासप्तशती
२–ब्रह्मसूत्र ३।२।१-२ ।
३–बृहदा० उप० ४।३।१० ।

में जानता हुआ भी जीव क्यों दुःख भोगता है ? इस अवस्था में तो उसे अपने इष्टानिष्ट का ज्ञान है न । फिर क्यों जेलखाना जाता है, क्यों हाथी के नीचे दबकर प्राण त्याग कर देता है ? क्या इसका उत्तर आप सिवाय 'अदृष्ट' के और कुछ दे सकते हैं ? हर्गिज नहीं । तो बस, जैसे जाग्रत्-अवस्था में अदृष्ट द्वारा जीव इष्टानिष्ट का भोग किया करता है, तद्वत् स्वप्नावस्था में भी उसी दिन अदृष्ट द्वारा अपने आप ही अनिष्ट सृष्टि का निर्म्माण किया करता है । जाग्रत् में जीव करता है, स्वप्नावस्था में ईश्वर करता है-यह अर्द्धजरतीय नहीं मानना चाहिए । तात्पर्य यही है कि स्वप्नमयी सृष्टि जीवमाया-क्लृप्ता है-न कि ईशमाया-प्रभवा । जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"रामानुजः स्वप्नमयीं तु सृष्टिं वक्तीशमायाप्रभवामजैवीम् ।
भ्रान्तं तदेषा त्विह जीवमायाक्लृप्तैव तत्कर्मवशात्त्वनिष्टा" ॥१३२॥

देश की, काल की, निमित्त राशि की-जहाँ व्यवस्था होती है-जहाँ इन तीनों का बाध नहीं होता-प्रकृत में मैं उसे ही ऐश्वरी सृष्टि कहूँगा ।

अमुक देश में गङ्गा जी बहती हैं, आज से १० हजार वर्ष पहले भी गङ्गा जी वहीं बहती थीं, आज भी वहीं बहती हैं एवं १० हजार वर्ष बाद भी वहीं बहती रहेंगी । ईश्वरीय सृष्टि की इस देश-व्यवस्था में कभी बाधा नहीं आती । जीवज्ञान से निर्मित गङ्गा के देशव्यवस्था का अवश्य ही जीव-नाशात् नाश हो जाता है, परन्तु ईश्वरीय जगत् का बाध नहीं होता । जीव के मरने से जैव्या सृष्टि का नाश हो जाता है-ईश्वरीय सृष्टि तब भी स्थिररूप से ही रहती है । एवमेव ऋतु में ही तत्तत् वस्तुओं के पैदा होने की व्यवस्था है । आम वसन्त में ही होते हैं-खरबूजे ग्रीष्म में ही होते हैं, गोभी शीतर्त्तु में ही होती है, जामून, अमरूद वर्षा में ही होते हैं-यह जो कालव्यवस्था है-ऋतु व्यवस्था है-यह सर्वथा अटलरूप से व्यवस्थित है । उसकी इस ऋतुव्यवस्था में कभी फर्क नहीं आ सकता । जीव समय-कुसमय को नहीं देखता-वह असत्यसंहित है । नियम के अनुकूल, समय के अनुकूल चलना मनुष्य के लिए दुश्वार है । ईश्वर हर वस्तु के लिए नियतकाल में ही बीजवपन करता है, परन्तु मनुष्य इस व्यवस्था से सर्वथा च्युत है । इसलिए-**'सत्यसंहिता वै देवाः', 'अनृतसंहिता वै मनुष्याः'**-यह कहा जाता है ।

कहने का तात्पर्य्य यही है कि ईश्वरीय सृष्टि में देशवत् कालव्यवस्था भी नित्यरूप से व्यवस्थित है । एवमेव ईश्वरजगत् में निमित्तराशि की व्यवस्था भी नित्यरूप से ही रहती है । इस निमित्त को ही **'नियतिः'** सत्य कहते हैं । पशु से पशु ही उत्पन्न होता है, मनुष्य से मनुष्य ही होता है, हरिण के दो दो सींग एकसे ही होते हैं-पानी नीचे ही जाता है-अग्नि ऊपर ही जाता है-यह जो एक नित्य व्यवस्था है-उसे ही निमित्त कहते हैं । अपि च-फलाने ग्रह के आने से भूकम्प होगा, फलाने निमित्त से जल प्रपात होगा, आज पुरवाई हवा चल रही है, अतः अवश्य ही वृष्टि होगी-यह जो निमित्तव्यवस्था है-वह बिल्कुल व्यवस्थित है । दीपप्रकाश में तेल ही को निमित्तता है, न कि पानी को । ठंडा धर्म्म पानी ही का है, न कि अग्नि का । तात्पर्य्य यही है कि ईश्वरीय सृष्टि के सारे कार्यकारणभाव बिल्कुल

नियत हैं। तो देश, काल एवं निमित्तराशि की जिस जगत् में व्यवस्था है-जिस व्यवस्था का त्रिकाल में भी बाध नहीं है-बस, हम उसी को **ऐश्वरी सृष्टि** कहेंगे। बहिर्भाव के आधार पर (ईश्वरीय जगत् के आधार पर) ही जीव-सृष्टि में व्यवस्था होती है, अर्थात्-बहिर्जगत् के आधार पर ही हमारे अन्तर्जगत् का निर्म्माण होता है। घट-पट-मकान-वन-वस्त्र-इत्यादि इत्यादि यच्चयावत् पदार्थ सत्तासिद्ध हैं-उन्हीं के आधार से तो मेरे अन्तर्जगत् का निर्म्माण होता है। यदि बहिर्जगत् न होता तो अन्तर्जगत् ही नहीं बन सकता था। जब बहिर्जगत् है-यह मान लिया जाता है तो उसका आधार **'ज्ञान'** भी अवश्य ही मानना पड़ता है। बस, जिसका यह ज्ञान है-वही ईश्वर है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"देहस्य कालस्य निमित्तराशेर्यत्र व्यवस्थास्ति न चास्ति बाधः।
तामैश्वरीं सृष्टिमिह प्रतीमो जैव्यां बहिर्भाववशाद् व्यवस्था" ॥१३३॥

हमारे आत्मा से क्लृप्त (निर्म्मित) जो पदार्थ हैं-वे सारे के सारे पदार्थ जिस आत्मा में बहिः स्थित हैं अर्थात्-किसी अद्वितीय आत्मा में स्थित व्यापक ज्ञान में प्रतिष्ठित जो जगत् है-जिसके कि आधार पर हमारे आत्मजगत् (अन्तर्जगत्) की भित्ति खड़ी होती है-बस, यच्चयावत् जीवों का किंवा जीवजगत् का मूलभूत (सर्वात्ममूल), अतएव परमात्मा नाम का जो इस विश्व का अधिष्ठाता है-उसी को मैं इस बहिर्जगत् का परमेश्वर समझता हूँ। अर्थात्-जिसके आधार पर हमारी और हमारे जगत् की सत्ता रहती है-वही परमेश्वर है। उसी परमेश्वर के हम (जीव) अंश हैं, अतएव हम आत्मा शब्द से व्यवहृत होते हैं, एवं हम जीवमात्र उसी के पेट में रहते हैं, अतएव उसे **'परम'** आत्मा कहते हैं। बस, वही बहिर्जगत् का अधिष्ठाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"यदात्मक्लृप्तास्त इमे पदार्था बहिःस्थिताः सन्ति यदात्मनिष्ठाः।
सर्वात्ममूलं परमात्मसंज्ञं विश्वस्य विद्मः परमेश्वरं तम्" ॥१३४॥

जीवज्ञान से विभिन्नमूलवाला यह बहिर्जगत्प्रवाह अनादि अनन्तकाल से चला आ रहा है। हजारों जीव नष्ट हो गए, परन्तु जगत् आज भी प्रवाहरूपेण विद्यमान ही है। यदि जीवज्ञान से ही जगत् का निर्म्माण होता तो जगत् कभी का नष्ट हो गया होता। परन्तु चूंकि इस प्रवाहजगत् का मूल जीवज्ञान से भिन्न ईश्वरीय ज्ञान है एवं वह है नित्य, अतएव यह जगत् प्रवाहरूप से अनाद्यनन्ततया चला आ रहा है। यदि ईश्वर के ज्ञान का नाश हो तो तन्मूलक जगत्प्रवाह का नाश हो। प्रकृत में हमें यही कहना है कि यह जगत् जीवज्ञानमूलक नहीं है-अपितु, अन्य किसी का ज्ञान ही इस बहिर्जगत् की प्रतिष्ठा है-तो बस, यज्ज्ञानमूलक यह प्रवाहनित्य जगत् है-वह समस्त जीव ज्ञानों की खान ही **'ईश्वर'** कहलाता है। जो यच्चयावत् जीवज्ञानों की खान है-जो सच्चिदानन्दघन है-वही **ईश्वर है**। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"सजीवविज्ञानविभिन्नमूलो जगत्प्रवाहोऽयमनाद्यनन्तः ।
यज्ज्ञानमूलस्तदिदं समस्तज्ञानाकरज्ञानमिहेश्वरोऽस्ति" ॥१३५॥

इस प्रकार से बहिर्जगत् का प्रभव-प्रतिष्ठा एवं परायणस्वरूप यदि सर्वेश्वर (परमेश्वर) नहीं मानते हैं तो फिर मेरे ज्ञानमात्र से ही पैदा होने वाले–सारे प्रकार के पदार्थ यथेच्छसृष्ट ही हो जाने चाहिए थे। यदि बहिर्जगत् का निर्म्माता मैं ही होता तो मैं चाहे जहाँ चाहे जिसको चाहे जो कुछ बना सकता था। परन्तु मेरा सामर्थ्य नहीं है कि हरिद्वार की गंगा को मैं मेरे पास ले आऊँ, गंगा उसी नियत स्थान पर ही रहेगी –जहाँ पर कि हजारों वर्षों पहले थी। कहाँ तक कहें यदि जीवज्ञान ही बहिर्जगत् का निर्म्माता होता तो फिर उदरपोषण के लिए रुपये उपार्जन करने की आवश्यकता न रहती, परन्तु हम देखते हैं कि मनुष्य तो तृण के कुब्जीकरण में भी अशक्त है–अन्य की तो बात ही क्या है ? इससे यह बहिर्जगत् ईश्वर ज्ञान से बना हुआ है–यही मानना उचित है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"बहिर्जगद्योनिरयं तदित्थं सर्वेश्वरो नाभ्युपगम्यते चेत् ।
मज्ज्ञानमात्रेण यथेच्छसृष्ट्या सर्वत्र सर्वार्थविधा भवेयुः" ॥१३६॥

बस, इससे मानना पड़ता है कि जीव से सर्वथा पृथक् अनन्तविज्ञान एक अद्वितीय विज्ञानघन-तत्त्व है। उसी विज्ञान के अधीन यह सारा बहिर्जगत् है–यह विज्ञान (युनिवर्सल नॉलेज) ही इस बहिर्जगत् की प्रतिष्ठा है। यह ज्ञानघन परमेश्वर अन्तर्जगत् से सर्वथा विभिन्न एवं आद्यन्तरहित इस एक बृहत् बहिर्जगत् का निर्म्माण करता ह। ईश्वर एक है–अनाद्यनन्त है एवं नित्य है बस, ऐसे ईश्वर से निर्म्मित जगत् भी अन्तर्जगत् से स्वतन्त्र है, आद्यन्तरहित है एवं प्रवाहनित्य है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है–

"तस्मात् स्वतन्त्रं पृथगस्त्यनन्तं विज्ञानमेकं तदधीनमेतत् ।
स्वतन्त्रमाद्यन्तविहीनमेकं प्रवर्तते विश्वमिदं बहिर्धा" ॥१३७॥

वही ज्ञान सत्ता एवं उपलब्धि दोनों में परिणत हो जाता है। जो अस्ति है–वही उपलब्धि है–उपलब्धि है–वही अस्ति है। इसी अभिप्राय से श्रुति कहती है—

"अस्तीत्येवोपलब्धस्य तत्त्वभावः प्रसीदति"–इति।[1]

'है'–इसी का तो नाम उपलब्धि है। इसी अभिप्राय से तो यह कहा जाता है—

---

१ कठोप० २।३।१३।

"अस्तीति ब्रुवतोऽन्यत्र कथं तदुपलभ्यते"।[1]

कन्दल का नाम आनन्द है। इसमें से जो ज्ञानरश्मियाँ निकलती हैं-वही चेतना किं वा विज्ञान है-वह विज्ञान ही सत्तारूप में परिणत हो जाता है। इस प्रकार से वही आत्मा सत्ताघन, चेतनाघन एवं आनन्दघनस्वरूप में परिणत हो जाता है। ज्ञानीय वस्तु असल में ज्ञान ही की बनी हुई है। 'इदमस्ति' यह विषय ज्ञानाव्यतिरिक्त है। कहने का तात्पर्य्य यही है कि सत्तोपलब्धि के कारण यह जगत् विज्ञान-स्वरूप ही है। अर्थात्-ईश्वर-सत्ता ईश्वरज्ञानरूपा है। यह जगत् ईश्वर के ज्ञान का ही है अर्थात्-ईश्वर का ज्ञान ही तो जगत्स्वरूप में परिणत हो रहा है, जैसे मेरा अन्तर्जगत् मेरे ज्ञान से बना हुआ है, अतएव ज्ञान से अभिन्न है। तद्वत् ही यह बहिर्जगत् ईश्वरीयज्ञान से बना हुआ है, अतएव वह ईश्वरज्ञान से अभिन्न है। बस, ईश्वरज्ञानस्वरूप जो जगत् है-वही भगवान् है। वही अनन्तव्यापक विश्वमूर्त्ति जगदीश्वर है। ज्ञानीय जगत् ज्ञान से भिन्न नहीं है। ज्ञान ही सत्तास्वरूप जगत् है। बस, वही साक्षात् परमेश्वर का स्वरूप है। ईश्वरज्ञान ही इस जगत् का उपादान कारण है। तात्पर्य्य यही है कि ज्ञान का तो प्रत्यक्ष होता नहीं एवं उसी ज्ञान से बना हुआ यह जगत् है, अतः यही साक्षात् ईश्वर का स्वरूप है। विश्व ही ईश्वर का साक्षात् स्वरूप है। विश्वात्मा ही भगवान् है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"सत्तोपलब्ध्यव्यतिरेकहेतोस्तदेव विज्ञानमिदं जगत् स्यात्।
तदेव मन्ये भगवाननन्तः स विश्वमूर्तिर्जगदीश्वरः स्यात्" ॥१३८॥

अशेष शक्तिघन, प्रशान्त, चिद्घन एवं सत्ताघन ही चूंकि यह ईश्वर है, अतएव एक अविनाशी जो कोई तत्त्व है-वही विश्व का आश्रय विश्वमय आत्मा है। तन्तुमय पट है, मृत्तिकामय घट है, तद्वत् ही ईश्वरमय विश्व एवं विश्वमय ईश्वर है। तात्पर्य्य कहने का यही है कि जगत् ही साक्षात् परमेश्वर का स्वरूप है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"अशेषशक्त्यर्थघनः प्रशान्तः सत्ताघनश्चिद्घन एष तस्मात्।
एकोऽविनाशी प्रतिपद्यतेऽर्थो विश्वाश्रयो विश्वमयः स आत्मा" ॥१३९॥

बस, इस सारे विश्व का यही विश्वात्मा प्रभव है, प्रतिष्ठा है एवं परायण है-इसी से (ईश्वर ज्ञान से) जगत् बनता है एवं उसी में प्रतिष्ठित रहता है एवं उसी में लीन होता है-इस प्रकार से जगत् तन्मय है, ईश्वरमय है। सारा जगत् ईश्वरमय है-(**तन्मयमेतदस्ति**) जगत् में ईश्वर व्याप्त हो रहा है (**जगत्ययम्**) ईश्वर में जगत् व्याप्त हो रहा है (तत्र जगत्)। यह जगत्स्वरूप ही है (तत् जगत्)। कहाँ तक कहें? इस ईश्वर से पृथक् कुछ भी नहीं है। हमें प्रकृत में यही बतलाना है कि अन्तर्जगत् का आधार जैसे हमारा ज्ञान है, तद्वत् बहिर्जगत् का आधार ईश्वरीय ज्ञान है। बहिर्जगत्-सत्ता ही ईश्वर का

१ कठोप० २।३।१२।

साक्षात् स्वरूप है। यदि ईश्वरीय ज्ञान न माना जाए तो बहिर्जगत्सत्ता ही उच्छिन्न हो जाए। बहिर्जगत् अन्तर्जगत्वत् निराधार नहीं रह सकता है। बस, इसका जो आधार है-वही 'ईश्वर' है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"विश्वस्य सोऽयं प्रभवः प्रतिष्ठा परायणं तन्मयमेतदस्ति।
जगत्ययं, तत्र, जगज्जगत्तत्, जगन्न तस्मात् पृथगस्ति किञ्चित्" ॥१४०॥

॥ इति बहिर्जगदाधारतया–ईश्वरसिद्धिः ॥

———

३–ईश्वरीयपरिचयः।

ईश्वरीय परिचय–

उस सच्चिदानन्दघन ईश्वर का हम प्रत्यक्ष कैसे करें? क्योंकर उसके स्वरूप को पहचानें? यह उदाहरण द्वारा बतलाते हैं-भगवान् कहते हैं—

**"नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः।
उभयोरपि दृष्टोऽन्तस्त्वनयोस्तत्त्वदर्शिभिः" ॥**[1]

तात्पर्य्य इसका यही है कि जो वस्तु नहीं है–उसकी अस्ति कभी नहीं हो सकती है। जिसका अभाव है–उसकी सत्ता कभी हो ही नहीं सकती एवं जो सत्तात्मक वस्तु है–उसका अभाव नहीं हो सकता। इस भावाभावात्मक पदार्थ-रहस्य को सिवाय तत्त्वज्ञानी के कोई नहीं समझ सकता है। वैज्ञानिक मस्तिष्क ही इस रहस्य को समझ सकता है। मामूली मनुष्य की गति इस विषय में अवरुद्ध है। बस, जो नहीं है–वह हो नहीं सकता, जो है–वह मिट नहीं सकता–इस सिद्धान्त को हृदयस्थ कर लेना चाहिए इसी सिद्धान्त के आधार पर हमें ईश्वरीय परिचय कराना है—

ध्यान दीजिए! एक मनुष्य तैल को दीपक में भर देता है और उसमें एक सूत की बत्ती पिरो दी है। अब वह दीपान्तर से किं वा अग्निशलाका (दियासलाई) से उस दीप का स्पर्श करा देता है। बस, स्पर्श कराने के साथ ही दीपकस्थ तैल ऊपर की ओर चढ़ने लगता है एवं उसी समय से उसमें ऊष्मा जारी हो जाती है एवं प्रदाहशक्ति और उज्वलता भी उस तैल में आ जाती है। अब, हमारा यहाँ प्रश्न है कि यह उदारोहणशक्ति (ऊपर चढने की क्रिया) ऊष्मा, प्रदाहशक्ति एवं उज्वलता इत्यादि धर्म्म दीपान्यस्पर्शमात्र के अव्यवहितोत्तरकाल ही में से कहाँ से उत्पन्न हो गया? यदि तैल में ये सब धर्म्म थे तो विना दीपस्पर्श के भी उसमें उदारोहण–ऊष्मादि व्यापार होने चाहिए थे, यदि तैल में ये धर्म्म नहीं हैं तो फिर दीपस्पर्श से भी उदारोहणादि व्यापार नहीं होना चाहिए। कदाचित् कहो कि उस अन्य

———

१ गीता २।१६।

दीपक की क्रिया से यह काम हो रहा है-दीप के क्रिया, ऊष्मा शुचिता एवं प्रदाहशक्ति से यह काम हो रहा है-सो बात भी नहीं मानी जा सकती। दीपक खाली नोदना करने वाला है। यदि दीपक का कुछ अंश अन्य दीपक में जाना स्वीकार किया जाए तो फिर एक दीपक से १०० दीपकों के जलाने से उस दीपक का सर्वनाश ही हो जाए। क्योंकि थोड़ी-थोड़ी मात्रा का भी जाना मान लिया जाए तो फिर उसका नष्ट होना अनिवार्य ही है। अतः दीपक का अंश वहाँ उस अन्य दीपक में चला गया यह बात तो मानी जा नहीं सकती एवं तैल में हम ये शक्तियाँ देखते नहीं। बस, कहाँ से ये शक्तियाँ आई? यह पूर्वपक्ष हमारा ज्यों का त्यों बना रहता है। दीपक नोदना मात्र करने वाला है। परन्तु नोदना के लिए कोई पदार्थ होता है तभी तो नोदना होती है। ढेला है तभी तो उसे फेंका जाता है। बस, इसीलिए मानना पड़ता है कि ज्ञानक्रियाअर्थ का घन एकतत्त्व आसमन्तात् भरा हुआ है। बस, दीपक उसी क्रिया-अंश पर अपनी नोदना करता है। क्रिया कहते हैं-व्यापार को। उस ईश्वर की ज्ञान-क्रिया और अर्थ-ये तीन ही शक्तियाँ हैं-तीनों व्यापक हैं। जिस क्रिया में स्थिति रहती है-वही क्रिया **'क्रिया'** कहलाने लगती है, परन्तु जिस क्रिया अर्थात्-गति में से स्थिति निकाल दी जाती है-वह गति गति न कहला कर स्थिति कहलाने लगती है। बस, क्रियाघन रहने पर भी चूंकि उसमें स्थिति नहीं रहती, अतएव वह क्रिया स्थिति में परिणत हो जाती है। जिस समय वह क्रिया यहाँ है, ठीक उसी क्षण में बम्बई (मुंबई) में है, अतएव क्रिया को **'व्यापक'** बतलाया है। इसी क्रियामय परमेश्वर का स्वरूप बतलाती हुई श्रुति कहती है—

"अनेजदेकं मनसो जवीयो नैनद्देवा आप्नुवन्पूर्वमर्षत्।
तद्धावतोऽन्यानत्येति तिष्ठत्तस्मिन्नपो मातरिश्वा दधाति" ॥[1]

श्रुति उसे **'अनेजत्'** बतलाती हुई **'मनसो जवीयः'** बतला रही है। बस, इस क्रियासमुद्र पर जो कि तैल में भी है जब दीपक की अथवा अग्निशलाका की नोदना होती है तो वहाँ क्रिया उद्बुद्ध हो पड़ती है। बस, एक दफे उद्बुद्ध होने की जरूरत है फिर वह क्रिया तैलसत्ता तक उद्बुद्ध रहती है। छत पर टंके हुए घण्टे को एक दफे जरा सा टल्ला दे दीजिए-बस, उस नोदना से मिनटों वह घूमता रहेगा। कईयों का मत है कि अग्निशलाका एवं दीप-संयोग से तत्काल ही तात्कालिकी क्रिया उत्पन्न हो जाती है। हम कहते हैं-जो वस्तु नहीं है उसकी उत्पत्ति हो ही नहीं सकती है। तात्कालिक उत्पन्न हो जाती है-यह बोली अवैज्ञानिक मनुष्यों की है। हमारे हिसाब से यदि तेल में क्रिया नहीं है तो कितना ही अग्निसंयोग करो, नहीं होगी। अन्त में हमें यही कहना है कि न वह क्रिया (उदारोहरणादि व्यापार इत्यादि धर्म्म) दीपक में थे-न तैल में-फिर एकादक एकदम से यह आ कहाँ से गए? बस, इसका एकमात्र उत्तर ईश्वरसत्ता है। ज्ञानक्रिया-सत्ताघन ईश्वर आसमन्तात् सर्वत्र व्याप्त हो रहा है। बस, उसी क्रियांश पर अग्निशलाका की नोदना से वह उदारोहणादि व्यापार होने लगते हैं। यदि

---

१ ईशोप० ४ एवं यजुर्वेद ४०।४।

ईश्वर न माना जाए तो इस प्रश्न का कोई उत्तर हो ही नहीं सकता। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"स ईश्वरो न प्रतिपद्यते चेत् तैलादुदारोहणमत्र चोष्मा।
प्रदाहशक्तिः शुचिरूपमेतान्यायन्त्यकस्मादचिरेण कस्मात्" ॥१४१॥

मैं आँख खोलकर आसमान की तरफ झाँकता हूँ तो मुझे वह नक्षत्र चक्राक्रान्त दिखलाई देता है। सूर्य्य-चन्द्र-नक्षत्रादिवेष्टित जिस आकाश को मैं देख रहा हूँ—उस भचक्राक्रान्त आकाश के ऊपर किंवा नीचे आसमन्तात् अनन्तानन्तलोक हैं—वह सामान्यज्ञान भी मुझे होता है। अर्थात्—जहाँ तक मेरी दृष्टि जाती है—वहाँ तक ही लोकसत्ता मानने के लिए मेरा आत्मा गवाही नहीं देता। मेरे देखे हुए लोकों से बाहर भी अनन्तलोक हैं—इस सामान्यज्ञान के लिए 'अस्ति किञ्चित्' के लिए मेरा आत्मा मुझे बाध्य करता है। जिस स्थान पर मैं लोकपरिधि मानता हूँ—उसी समय आत्मा बोल उठता है कि यहाँ ही समाप्ति नहीं है—इसके बाहर भी अवश्य ही अनन्तलोक हैं। बस, इस प्रकार से अदृश्य होने पर भी जिस लोकसत्तात्मक सामान्यज्ञान का हमारा आत्मा अनुभव करता है—वही 'ऐश्वर' ज्ञान है—जो कि वास्तव में अपरिच्छिन्न है। हम भी उस ईश्वर ही के तो अंश हैं। अतः ईश्वरवत् इस व्यापक सामान्यज्ञान का अनुभव हमारे आत्मा का स्वाभाविक प्राकृतिक (नेचुरल) धर्म्म है। स्वतः ही हमें अदृश्य लोकों का भी सत्तात्मक ज्ञान हो जाता है। बस, यह व्यापक ज्ञान ही ईश्वर का साक्षात् स्वरूप है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"पश्यामि यावत् खमिदं भचक्राक्रान्तं ततोऽप्यूर्ध्वमधः समन्तात्।
लोका अनन्ता अपि सन्ति हीत्थं सामान्यतो ज्ञानमिहैश्वरं स्यात्" ॥१४२॥

आकाश में ग्रहनक्षत्रादि करोड़ों चमकते हुए गोले हैं। उन गोलों में से कितने ही 'ग्रह' कहलाते हैं एवं कितने ही 'तारे' (नक्षत्र) कहलाते हैं। इनमें से ग्रह चलते हैं, परन्तु तारा सर्वथा स्थिर हैं। यहाँ पर हम आपसे प्रश्न करते हैं कि यदि इन ज्योतिर्बिम्बों के चलने का स्वभाव है तो एकान्ततः सबको चलना ही चाहिए, यदि स्थिर रहने का स्वभाव है तो एकान्ततः उनको स्थिर ही रहना चाहिए। कुछ का चलना एवं कुछ का न चलना खटकता है। मालूम होता है कि ये बिचारे अपने अधीन नहीं हैं। इनका नियन्ता कोई दूसरा ही है।

अपि च—हम देखते हैं कि शरीरावयव यच्चयावत् प्राणिमात्र के नियतस्थानों में ही होते हैं। आँख नाक के ऊपर ही होती है, नाक ऊपर निकल आता है, मुँह फाड़ के नीचे ठोढी होती है, कान ऊपर की ओर उठ जाते हैं, हाथ दोनों अलग छँट जाते हैं, पैर अलग हो जाते हैं, पैरों में नियमितरूप से अँगुली संनिवेश अलग हो जाता है। गरज यह है कि सदा से सारे शरीर के अवयव नियमितरूप से नियत स्थानों पर ही चले आ रहे हैं। हम पूछते हैं कि आँख नाक के स्थान पर क्यों न हो गई, मुँह पैर के स्थान में क्यों न हो गया? क्या इन जड़ इन्द्रियों में इतना सामर्थ्य था कि ये नियमितरूप से ही व्यव-

स्थित रहती ? हर्गिज नहीं-अवश्य ही इनका नियन्ता कोई चेतनाघन तत्त्व है-जिसके नियन्त्रण से नियतिः-सत्य से सारे अवयव व्यवस्थित ही होते हैं।

अपि च-अग्नि सदा ऊपर की ओर ही जाता है-पानी की गति सदा नीचे की ओर ही होती है। पानी से शरीर बनता है, परन्तु उस चेतनारहित जड़ पानी का तो सामर्थ्य नहीं है कि वह यथास्थान इन्द्रिय-निर्म्माण कर सके। हिरण के दोनों सींग समान अन्तर पर समान चक्करदार ही होते हैं। गाय के चार ही स्तन होते हैं, स्त्री के दो ही स्तन होते हैं-पुरुष के मूंछ होती है, स्त्री के नहीं होती, पुरुष के वक्षःस्थल पर केश होते हैं, स्त्री के नहीं होते-बतलाइए तो सही-इस वैजात्य का क्या कारण है ? क्या इतने पर भी ईश्वरसत्ता में सन्देह है। पानी की बंद को हम नीचे डालते हैं तो उसका ठप्पा 'गोल' ही होता है, परन्तु हीरे को तोड़ते हैं तो उसके ६ कोने ही बनते हैं-ऐसा क्यों ? बस, यही ईश्वरसत्ता का प्रत्यक्ष-दर्शन है। अवश्य ही नियतिःसत्यस्वरूप इन सबका नियन्ता है। बस, उसे ही हम 'ईश्वर' कहते हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"ग्रहाः क्रमन्ते न चलन्ति ताराः स्थाने शरीरावयवा भवन्ति ।
तेजांसि यान्त्यूर्ध्वमधः पयांसि यत्तेषु सत्यं ध्रुवमीश्वरः सः" ॥१४३॥

जिस समय जीव जाग्रत्-अवस्था में रहता है, तब तक वह आँख, कान, नाक-इत्यादि इन्द्रियों से नाना प्रकार की चेष्टाएँ किया करता है एवं इस जीव के प्राण मन से प्रेरित होकर व्यापार करते रहते हैं। हरवक्त यह कुछ न कुछ करता रहता है। पाँचों इन्द्रियों को प्राण शब्द से ही व्यवहृत किया जाता है। ये प्राणस्वरूप इन्द्रिएँ मन से प्रेरित होकर काम किया करती हैं। जाग्रत्-अवस्था में जीव की इच्छा से ही सारी इन्द्रिएँ काम करती रहती हैं, परन्तु हम देखते हैं कि जब यह जीव सो जाता है, पुरीतति नाड़ी में चला जाता है तब भी इसमें प्राणव्यापार होता रहता है। श्वास-प्रश्वास सुषुप्त्यवस्था में भी चलता रहता है-अब हम आपसे पूछते हैं कि जीव तो सुषुप्ति-अवस्था में बेखबर सो रहा है फिर इस प्राणव्यापार को कौन करता है ? बस, जिसके नियोग से यह चेष्टा हुआ करती है-बस, वही ईश्वर का अंश है। वही ईश्वरीय व्यापकशक्ति सुषुप्ति-अवस्था में कि वा जाग्रत्-अवस्था में इन्द्रिय प्राणों का संचालन करती रहती है-इसी अभिप्राय से श्रुति कहती है—

"केनेषितं पतति प्रेषितं मनः केन प्राणः प्रथमः प्रैति युक्तः ।
केनेषितां वाचमिमां वदन्ति चक्षुः श्रोत्रं क उ देवो युनक्ति" ॥
श्रोत्रस्य श्रोत्रं मनसो मनो यद्वाचो ह वाचं स उ प्राणस्य प्राणः ।
चक्षुषश्चक्षुरतिमुच्य धीराः प्रेत्यास्माल्लोकादमृता भवन्ति" ॥[1]

---

१ केनोप० १।१-२।

तात्पर्य्य कहने का यही है कि जिसकी प्रेरणा से चेष्टाएँ होती हैं-बस, वही 'ईश्वर' है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"जार्गात जीवो मुहुरीहतेऽसौ प्राणाः क्रमन्ते मनसा नियुक्ताः।
तस्मिन् सुषुप्ते तु यतो नियोगाच्चेष्टाः स्युरंशः स इहेश्वरः स्यात्" ॥१४४॥

संसार के यच्चयावत् प्राणी प्यास लगते ही उस प्यास को बुझाने के लिए अपने आप पानी की ओर दौड़ते हैं। पानी तृषा को बुझाता है-यह मूर्ख से मूर्ख एवं पण्डित से पण्डित भी जानता है। बस, यह जो एक सामान्य ज्ञान है-उसे ही हम 'ऐश्वर ज्ञान' कहेंगे। यदि किसी मनुष्य को बालकपने से जन्मभर तक 'इससे प्यास बुझती है'-यह ज्ञान न करवाया जाए तब भी उसकी प्यास बुझाने की पानी की ओर स्वाभाविक प्रवृत्ति होती ही है। जल को देखते ही आत्मा प्यास बुझाने के लिए जल की ओर दौड़ पड़ता है। हम कहते हैं-इस ज्ञान का जनक कौन ? उसे किसने सिखाया कि पानी से प्यास बुझती है ? बस, जिसके ज्ञान से जिसको सिखाने से आपामर प्राणिमात्र की प्यास बुझाने के लिए पानी की ओर प्रवृत्ति होती है-उसे ही हम 'ईश्वर' कहेंगे। एवमेव भूख लगते ही मनुष्य अन्न की ओर दौड़ने लगता है, किसी को दुःखी देखकर हमारे हृदय में दया-भाव उत्पन्न हो जाता है। यह दया हमारे चाहने से उत्पन्न नहीं होती। स्वतः ही दया के भाव आविर्भूत हो जाते हैं। बस, जो इस दया का प्रेरक है-वही 'ईश्वर' है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"सर्वेऽपि जीवास्तृषिताः पयोऽनु स्वतः प्रधावन्ति तृषानिवृत्यै।
पयस्तृषां नाशयतीति सर्वे जानन्ति तज्ज्ञानमिहैश्वरं स्यात्" ॥१४५॥

जिस स्थान पर जिस देश में हमारे पूर्वज जिस गंगा-यमुना-हिमालय पर्वत को समझते थे-उसी स्थान पर उसी देश में मैं भी गंगा-हिमालय समझ रहा हूँ एवं मेरी तरह ही अन्य मनुष्य भी उसी स्थान पर उसी देश में गंगा-हिमालय बतलाते हैं। बाद में जो होंगे उन्हें भी उसी जगह गंगा-हिमालय मानना पड़ेगा। मैं सर्वथा भिन्न हूँ, इतर मनुष्य एवं पूर्वज एवं आगे होने वाले भी परस्पर भिन्न हैं-जब हम सर्वथा भिन्न हैं तो हमारा ज्ञान भी भिन्न ही मानना पड़ेगा। इस प्रकार से ज्ञान के सर्वथा भिन्न भिन्न होने पर भी-हम सब का 'उसी जगह' जो गंगा-यमुना-हिमालय का ज्ञानैक्य है-वह किसका है ? यह प्रश्न होता है। उसी जगह गंगा-यमुना है-यह जो एक व्यापक ज्ञान है-यूनिवर्सल नॉलेज है-वह हमारा ज्ञान तो हो नहीं सकता-बस, यह जो भिन्नता में अभिन्न एवं व्यापक ज्ञान है-वह ईश्वर ज्ञान-निबन्धन ही समझना चाहिए। उसी व्यापक ज्ञान के पेट में हम पड़े हुए हैं, अतएव हमें भी उसकी प्रतीति हुआ करती है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"यत्रैव गङ्गां च हिमालयं च प्राञ्चोऽविदस्तत्र तु वेद्मि चाहम्।
परे च तत्रैव वदन्ति तस्मात् तदीश्वरज्ञाननिबन्धनं स्यात्" ॥१४६॥

रूप, रस, शब्द, गन्ध, स्पर्शादि जो ऐन्द्रियज्ञान है-वह मेरा ज्ञान है-यह मेरा ज्ञान व्यक्त्यन्तर-ज्ञान से विभिन्न रूप है। जो दूसरे व्यक्ति का ज्ञान है-वह मेरे ज्ञान से सर्वथा विभिन्न है। उसका अन्तर्जगत् और व्यक्त्यन्तर का अन्तर्जगत् सर्वथा विभिन्न है। मेरा घट मेरे ज्ञान में है-व्यक्त्यन्तर का घट उसके ज्ञान में है। इस प्रकार से ऐन्द्रिय ज्ञान सर्वथा विभिन्न है। इन भिन्न-भिन्न इन्द्रियार्थों को जो अभिन्नवत् धारण करता है-एक ऐक्यभाव व्यापक ज्ञानकृत समझना चाहिए।

हमने बतला दिया है कि अन्तर्जगत् सर्वथा भिन्न वस्तु है एवं बहिर्जगत् भिन्न वस्तु है। अन्तर्जगत् जीव का है-बहिर्जगत् ईश्वर का है। जीव जो कुछ देखता है-वह सब अपने बने हुए को ही देखता है। घट-पट-सूर्य्य-चन्द्र-नक्षत्र इत्यादि इत्यादि जितने भी पदार्थ जीव देखता है-वे सब उसके बनाए हुए हैं। ईश्वर का जगत् तो सर्वथा परोक्ष है। उसका प्रत्यक्ष तो जीव को हो ही नहीं सकता। ईश्वर और जीव में तो फरक है सो है ही-जीव जीव में भी परस्पर भेद है। एक जीव के जगत् की दूसरे जीव को खबर भी नहीं है। मेरे अन्तर्जगत् का अनुभव मैं करता हूँ। घट-पटादि जो जो कुछ मैं देखता हूँ-उसका अन्य जीव से कोई सम्बन्ध नहीं है। मैं जो कुछ देख रहा हूँ-उसको दूसरा नहीं देखता है। वह जो कुछ देखता है-वह उसके ज्ञान की बनी हुई वस्तु है। मैं जिस घट को देख रहा हूँ-वह मेरे ज्ञान का बना हुआ है-उसका दूसरे के ज्ञान से कोई सम्बन्ध नहीं है। बस, पूर्व के प्रकरणों में इस भेदवाद को ही सिद्ध किया गया है। इसी अभिप्राय से प्रकृत में—

"यदैन्द्रियं ज्ञानमिहास्ति नस्तद् व्यक्त्यन्तरज्ञानविभिन्नरूपम्" ॥

-यह कहा गया है। मेरा जो ऐन्द्रिय ज्ञान (रूपरसादि) है-वह व्यक्त्यन्तर के ज्ञान से सर्वथा भिन्न है। इस भिन्नता के होने पर भी जो हम अभिन्नता देख रहे हैं-वह व्यापक ज्ञानकृत है। सामने हमारे से परोक्ष ईश्वरीय अश्व खड़ा हुआ है। उसी के आधार पर १० हजार मनुष्यों के ज्ञानीय घोड़े का निर्म्माण होता है। अब यहाँ पर बतलाना हमें यही है कि घोड़ा सबका भिन्न-भिन्न है, परन्तु सबको उसी स्थान पर एक ही घोड़े का ज्ञान हो रहा है। सब एक साथ "हम भी इसी घोड़े को देखते हैं-हम भी इसी को इसी स्थान पर देखते हैं"-यही कह रहे हैं। सारे मनुष्य एकत्व का ही अनुभव करते हैं। एक हाथी को एक ही स्थान पर देखने का ज्ञान सबको हो रहा है। यदि जीव के अलावा ईश्वर कोई चीज नहीं है तो फिर यह एकत्व-प्रतीति कैसे होती है? जीवों का ज्ञान तो भिन्न-भिन्न है। वे एक ही स्थान पर एक ही घट को थोड़े ही देख रहे हैं। सबका जगत् भिन्न है एवं भिन्न स्थानों में है। फिर एकत्व-प्रतीति कैसी? बस, इसलिए मानना पड़ता है कि जीवज्ञान से अलग भिन्नों में अभिन्नता प्रतीत करवाने वाला कोई नित्य व्यापक ज्ञान अवश्य ही है। उस व्यापक ज्ञान में हम पुए हुए हैं, अतः तत्सम्बन्धेन हमें भिन्नता में भी एकत्व की प्रतीति होती रहती है। भला, ईश्वरसत्ता का इससे ज्यादा और क्या प्रमाण हो सकता है? यदि व्यापक ज्ञानस्वरूप ईश्वर न होता तो भिन्न-भिन्न ऐन्द्रिय प्रत्यया-नुभव करने वाले हम जीवों को "हम सब एक ही हाथी देख रहे हैं"-यह एकत्व-प्रत्यय हर्गिज नहीं होता। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"यदैन्द्रियं ज्ञानमिहारित नस्तद् व्यक्त्यन्तरज्ञानविभिन्नरूपम् ।
भिन्नार्थमप्यर्थमभिन्नवद् यद् धत्ते विभुज्ञानकृतं तदैक्यम्" ।।१४७।।

जीव को चिदाभास कहा जाता है एवं ईश्वर को 'चित्' कहा जाता है । उसी चित् का प्रतिबिम्ब इस प्रज्ञान पर पड़ता है-इसीलिए जीव को 'चिदाभास' कहते हैं । जैसे घट में पड़े हुए सूर्य्यप्रतिबिम्ब सूर्य्य से अभिन्न है- तद्वत् प्रतिबिम्बस्वरूप यह चिदाभास (जीव) उस चित् से अभिन्न है । ईश्वर की ज्ञानरश्मिएँ ही तो जीवस्वरूप में परिणत होती हैं । जीवोवथ का उत्पादक ईश्वर ही तो है । तात्पर्य्य कहने का यही है कि ईश्वर और जीव अर्थात् चित् और चिदाभास अभिन्न हैं ।

हमने बतलाया था कि हमारा अन्तर्जगत् हमारे ज्ञान से बना हुआ है, अतएव हम इस अपने अन्तर्जगत् को 'ज्ञानमय' कह सकते हैं । तो जैसे हमारा (जीव का) अन्तर्जगत् ज्ञानमय है-तद्वत् बहिर्जगत् के सारे अर्थ परमेश्वर ज्ञानमय हैं । परमेश्वर के ज्ञान ही से बहिर्जगत् का निर्म्माण होता है, अतएव हम इस बहिर्जगत् को परमेश्वर ज्ञानमय अवश्य ही कह सकते हैं । चूँकि परमेश्वर ज्ञानमय बहिरर्थ हैं एवं हम परमेश्वर के ज्ञान से अभिन्न हैं, अतएव हमें ये सारे अर्थ हमारे ज्ञान से अभिन्न ही प्रतिभासित होते हैं ।

हम जब भी इन अर्थों का प्रत्यक्ष करते हैं-ज्ञानमयत्वेन ही करते हैं । ज्ञान को छोडकर कभी किसी का प्रत्यक्ष होता ही नहीं है । बस, इसीलिए ज्ञान और अर्थ-इन दोनों का परस्पर पृथक्त्व का ग्रहण ही नहीं होता । हम ईश्वर से अभिन्न हैं एवं ईश्वरीय जगत् ईश्वर से अभिन्न है तो हम स्वतः इस बहिरर्थ से अभिन्न हो गए । यह जगत् (तत्) ईश्वर से अभिन्न है एवं हम इस ईश्वर से अभिन्न हैं-तो यह जगत् हम से स्वतः ही अभिन्न हो गया । इसीलिए- '**तदभिन्नाभिन्नस्य तदभेदः**' कहा जाता है ।

तात्पर्य्य यही है कि ईश्वर एक है एवं उसका जगत् भी तन्मय है, अतएव वह भी एक है । इसमें सबसे बडा भारी प्रमाण यही है कि हम कभी ज्ञान से अलग अर्थों को देखते ही नहीं । यह जो अर्थ और जीव ज्ञान के भिन्नता में भी परस्पर का अभेदग्रह है-वही ईश्वरसत्ता का परिचायक है । हम सब उस ज्ञानमय ईश्वर के पेट में बैठे हुए हैं, अतः उसकी अभिन्नता के अन्तः प्रविष्ट हो जाने से हमें भी अर्थ और ज्ञान में भेदग्रह नहीं होता । जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"चिता चिदाभास उपैत्यभेदं परेश्वरज्ञानमयाश्च तेऽर्थाः ।
ज्ञानादभिन्नाः प्रतिभान्ति तस्मादर्थाः पृथक्त्वं न मिथोऽस्ति गृह्यम्" ।।१४८।।

सामने एक घड़ा रखा हुआ है-मैं उसे देख रहा हूँ एवं साथ ही में घड़े का रूप देख रहा हूँ एवं साथ ही में कर्कशादि रूपाश्रय जो कितने ही निरूढ धर्म्म हैं-उन्हें भी देख रहा हूँ-इस प्रकार से एक से एक सर्वथा भिन्न द्रव्य, गुण, कर्म्म सामान्य (घटत्व) विशेष्य एवं समवाय-इन सबको मैं देख रहा हूँ । ये सारे धर्म्म परस्पर सर्वथा भिन्न हैं एवं इन भिन्न-भिन्नभावों को मैं देख रहा हूँ । परन्तु

इन सारे भेदों के प्रत्यक्ष अनुभव करने पर भी मैं 'अस्ति'-त्वेन ही घट को कहता हूँ। घड़ा है-यही मात्र शब्द मेरे मुंह से निकलते हैं। हम आपसे पूछते हैं कि गुणकर्म्मादि के सर्वथा भिन्न-भिन्न होने पर भी **'घटमहं जानामि' घटोऽस्ति**-यह एकत्व प्रत्यय क्योंकर हुआ ? वह अस्ति (सत्ता) किसकी है ? जिसने गुण-कर्म्मादि सारे भेदों को हटाकर **'एकत्व'** प्रतीति के लिए हमें बाध्य किया ? मैं तो इसे ऐश्वर ज्ञान ही मानता हूँ। उसका ज्ञान ही सत्ता बन जाती है। वही सत्ता जगत् का आलम्बन है-उस-उस एक आलम्बन के कारण सारे भेद तिरोहित हो जाते हैं। इस अस्ति के पेट में सारे भेद घुस पड़े हैं। यदि ईश्वरीय सत्ता न होती तो इतने भेदों के रहने पर--**'घटमहं जानामि'** किंवा **'घटोऽस्ति'** कहने के लिए हम कभी तय्यार नहीं होते। तय्यार क्या नहीं होते मुँह से यह भेद सहिष्णु अभेद वाक्य निकलता ही नहीं, किन्तु निकलता है-हमें भिन्नता में भी 'अस्ति' इस एकत्व की प्रतीति हो रही है, अतः मानना पड़ता है कि इस 'अस्ति' का प्रवर्त्तक एकत्व का अनुभव कराने वाला जीव से भिन्न ऐश्वरज्ञान अवश्य ही है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"घटं प्रपश्यामि घटेऽत्र रूपं रूपाश्रयाः केऽपि निरूढधर्माः ।
अस्तित्वमित्येव घटं वदामि तदैश्वरं ज्ञानमिति प्रपद्ये" ॥१४६॥

सामने घड़ा रखा हुआ है। उस घट को भी मैं देखता हूँ, घट के रूप को भी देखता हूँ एवं रूपाश्रित निरूढ धर्म्म को देखता हूँ। इन सारे विभिन्न धर्म्मों की मुझे उपलब्धि हो रही है। उपलब्धि के अनन्तर मुझे **'घटोऽस्ति'** यह प्रतीति हो रही है। यह जो 'अस्ति' की प्रतीति है-वह घटोपलब्धि से भिन्न नहीं है। उपलब्धि ही का नाम तो अस्ति है-इसी अभिप्राय से श्रुति कहती है—

"अस्तीति ब्रुवतोऽन्यत्र कथं तदुपलभ्यते"।[1]

अपि च—

"अस्तीत्येवोपलब्धस्य तत्त्वभावः प्रसीदति" ॥[2]

हम आपसे पूछते हैं कि इन भिन्न-भिन्न उपलब्धियों को एक अस्तित्व में परिणत करने वाला कौन है ? यच्चयावत् उपलब्धियों की 'अस्ति' इस एकत्व की प्रतीति कराने वाला कौन है ? क्या इस प्रतीति का कारण सिवाय ईश्वरीय ज्ञान के और कोई हो सकता है ? हर्गिज नहीं। उसी ईश्वर के व्यापक ज्ञान की महिमा में भिन्न-भिन्न उपलब्धिएँ भी एक 'अस्ति'-रूपेण ही प्रतीत हो रही हैं।

घट, घट के रूप किंवा रूपाश्रित निरूढधर्म्म मेरे ज्ञान से भी बाहर नित्यस्वरूप से स्थित हैं। जो कुछ मैं देख रहा हूँ-उसके अलावा और कुछ नहीं है-यह बात हर्गिज नहीं मानी जा सकती। हमारे अनित्य अन्तर्जगत् के बाहर भी सत्तासिद्ध नित्य बहिर्जगत् अवश्य ही है। इतना ही नहीं अपि तु, उस

१-कठोप० २।३।१२। २-कठोप० २।३।१३।

बहिर्जगत् की सत्ता के आधार पर ही 'अन्तर्जगत्' का निर्म्माण होता है। यदि मेरा अन्तर्जगत् ही होता और मेरे से अलावा कोई सत्तासिद्ध जगत् न होता तो मेरे मरने से सारे जगत् का नाश हो जाता है। परन्तु मेरे नाश से क्या मेरे जैसे दो हजार जीवों के भी नाश से यह उसी नित्यस्वरूप से रहता है। मेरे नाश से इस बहिर्जगत् का नाश हो जाता है-यह बात सिवाय पागल के और कौन कह सकता है ? तात्पर्य्य कहने का यही है कि यह रूप और धर्म्मादि मेरे ज्ञान से भी बाहर नित्य हैं। अर्थात् अन्तर्जगत् के अलावा नित्य सत्तासिद्ध जगत् भी अवश्य ही है। उस सत्तासिद्ध जगत् के पदार्थों में से मेरी इन्द्रिय जिन पदार्थों को ग्रहण करती है-अर्थात् मेरी इन्द्रिय पर जिन बहिर्जगत् पदार्थों का आघात होता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"तत्रास्ति बुद्धिर्हि घटोपलब्धेर्न भिद्यते रूपमिमे च धर्माः।
मज्ज्ञानबाह्या अपि सन्ति नित्या ममेन्द्रियं यद् ग्रहणं करोति"॥१५०॥

उन्हीं रूपों की उन्हीं धर्म्मों की-उन्हीं पदार्थों की उपलब्धि मुझे होती है। जिन-जिन सत्तासिद्ध पदार्थों को मेरी इन्द्रिएँ ग्रहण करती रहती हैं-उन-उन पदार्थों का ज्ञान इस जीव को होता रहता है। जिन पदार्थों को इन्द्रिएँ ग्रहण नहीं करती हैं-उनका ज्ञान-उनकी उपलब्धि आज भी इस जीव को नहीं है। विलायत में क्या है ? हमारे घर के पीछे ही क्या है ?-इसका ज्ञान हमें आज भी नहीं है। उस व्यापक सत्तासिद्ध जगत् के पदार्थों को मेरी इन्द्रिएँ ग्रहण करती रहती हैं। बस, जिसका यह व्यापक ज्ञान है-जिसके कि खजाने से ज्ञानमात्रा, अर्थमात्रा, क्रियामात्रा ले लेकर मैं (जीव) ज्ञान-क्रिया-अर्थमय बनता हूँ-वही अद्वितीय नित्य ईश्वर है। जो इन जीवों का आश्रयदाता है-उपलब्धि का कारण है-वही ईश्वर है-जो कि अद्वितीय है एवं नित्य है। बस, यही ईश्वरीय परिचय है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"तान्येव रूपाण्यपि तांश्च धर्मांस्तेषाममीषामपि चोपलब्धीः।
एकं महाज्ञानमहं वदामि स ईश्वरः शाश्वतिकोऽद्वितीयः" ॥१५१॥

॥ इति ईश्वरीयपरिचयः ॥

———※———

४-प्रश्नोद्धारसूत्रम्।

प्रश्नोद्धार सूत्र—

वादी ने सृष्टि-निर्म्माणप्रक्रिया के विषय में जिन कुत्सित तर्कों की वर्षा की थी, उसके वे तर्क, प्रश्न ठीक हो सकते थे-यदि विश्वकर्त्ता परमेश्वर मनुष्य की तरह हाथ-नाक-कान-मुँह वाला होता एवं मनुष्य की तरह परिच्छिन्न होता अर्थात् साढे तीन हाथ का होता। यदि मनुष्यवत् वह भी अल्पशक्ति

हो तो अवश्य ही वह सृष्टिनिर्म्माण के लिए 'प्रयत्न' करे। किसी पदार्थ के निर्म्माण के लिए कोशिश करना मनुष्य का काम है। किसी चीज के लिए 'कोशिश' मनुष्य किया करता है-न कि ईश्वर। ईश्वर की इच्छा का त्रिकाल में भी बाध नहीं है। इच्छा, यत्न और कृति-तीनों साथ रहते हैं। ईश्वर के इच्छा करते ही उसी क्षण में यत्न हो पड़ता है एवं यत्न होते ही विना किसी रुकावट के कृति हो पड़ती है। परन्तु जीव में यह बात नहीं है। यह इच्छा करता है, परन्तु बाजे मौके पर इसकी इच्छा पूरी नहीं हो सकती। यह चाहता है कि मैं लाख रुपये इकट्ठे कर लूँ, परन्तु नहीं कर सकता। इच्छा खूब करता है, परन्तु उसे कार्यरूप में परिणत करने के लिए असमर्थ है। इसे प्रतिक्षण **'उत्थाय हृदि लीयन्ते निर्धनानां मनोरथाः**-के उद्गार निकालने पड़ते हैं। परन्तु ईश्वर इससे सर्वथा विभिन्नधर्म्मा है। उसकी इच्छा का त्रिकाल में भी बाध नहीं होता। इच्छा के साथ यत्न और कृति अविनाभूत हैं। भला, ऐसे सर्वशक्तिमान्, सर्वकाम, आप्तकाम ईश्वर के विषय में "कैसे यह सृष्टि बनाता है, किस द्रव्य से बनाता है, कहाँ बैठकर बनाता है"-इत्यादि प्रश्न करना क्या उचित है ? हाँ यदि मनुष्यवत् परिच्छिन्न एवं अल्पशक्तिमान् ही ईश्वर होता तो संभवतः आपके सारे प्रश्न ठीक हो सकते थे। परन्तु जिस मूल पर आप तर्कों का पुल बांधना चाहते हैं-वह मूल ही पैंदे से पोला पड़ा है। अतः आपके सारे प्रश्न बिलकुल असंगत हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

> "प्रश्नांस्तु यान् सृष्टिविधावकुर्वंस्तत्संभवः स्याद् यदि विश्वकर्ता।
> मनुष्यवद् विग्रहवान् मितः स्याद् यद्यल्पशक्तिः प्रयतेत सृष्ट्यै" ॥१५२॥

वादी ने पूर्वपक्ष किया था कि तुमने (आस्तिक ने) ईश्वर को सच्चिदानन्द बतलाया है। हम इसके चित् अंश पर प्रश्न करते हैं कि यह ईश्वर विज्ञानवान् है-अथवा विज्ञानस्वरूप है। यदि विज्ञानवान् है तो फिर विज्ञान ईश्वर नहीं हुआ, अपि तु, विज्ञान में रहने वाला ईश्वर हुआ। और यदि विज्ञानस्वरूप ईश्वर हुआ तो आपका ईश्वर 'जड़' हुआ। विज्ञान में चूंकि विज्ञान नहीं रहता, अतएव विज्ञान सर्वथा जड़ है। ज्ञान में ज्ञान थोड़े ही रहता है। तो ज्ञानमय मानने पर आपको ईश्वर को 'जड़' मानना पड़ेगा। इतना ही नहीं अपि तु, हम तो यह भी कहेंगे कि विज्ञानवान् मानने पर भी ईश्वर को जड़ ही मानना पड़ेगा। क्योंकि जो स्वयं जड़ है-वह ईश्वर को चेतन कैसे बना सकता है ? अन्धा अन्धे को रास्ता कैसे दिखला सकता है ? जो ज्ञान स्वयं जड़ है-वह तद्वान् को चेतन कैसे बना सकता है ? इस प्रकार से चाहे आप ईश्वर को ज्ञानवान् मानिए, अथवा ज्ञानमय मानिए, उभयथापि उसे 'जड़' ही स्वीकार करना पड़ेगा-जो कि आपको अभीष्ट नहीं है।

अपि च-आप सिवाय ज्ञान के और कुछ नहीं मानते हैं। ऐसी हालत में यदि ज्ञानवान् ईश्वर को मानेंगे तो ज्ञान से अलावा किसी अन्य अर्थ की सत्ता स्वीकार करनी पड़ेगी, अतः ईश्वर को न आप ज्ञानवान् कह सकते हैं एवं न ज्ञानमय ही कह सकते हैं।[1]

१-द्रष्टव्य-गुरुवर श्री ओझाजी-कृत संशयतदुच्छेदवाद के द्वितीयकाण्ड के प्रथमपर्व के ११ वें सूत्र के ३३, ३४ वें श्लोक।

बस, वादी के इसी पूर्वपक्ष का खण्डन करते हैं—

आपने कहा कि ईश्वर को विज्ञानमय मानने पर उसे जड़ मानना पड़ेगा एवं विज्ञानवान् मानने पर ज्ञान से भी अलग आपको (आस्तिक को) कोई अर्थ मानना पड़ेगा–जो कि आपको सर्वथा अभीष्ट नहीं है। हम कहते हैं कि हम ईश्वर को विज्ञानमय ही मानते हैं एवं विभु (व्यापक) मानते हैं। विज्ञानमय मानने पर भी ईश्वर को जड़ नहीं कह सकते, क्योंकि विज्ञान को जड़ बतलाना ही अपनी बुद्धि का दिवाला निकालना है। विज्ञान जड़ नहीं है–अपि तु जड़ता को दूर करने वाला है। जिस विज्ञान-ज्योति के कारण आप हमसे नाना तर्क करते हैं–वह विज्ञान क्या जड़ हो सकता है? यदि विज्ञान जड़ होता तो आप "यह झूँठा है और यह सच है"–यह विवेक किसके आधार पर करते? विज्ञान जड़ नहीं है–अपि तु, जड़ता को दूर करने वाला है। भला, ऐसा ज्ञानमय ईश्वर क्योंकर जड़ हो सकता है? भगवान् सूर्य्य जैसे प्रकाशमय हैं–प्रकाश ही उनका स्वरूप है–तद्वत् हम जैसे उन्हें प्रकाशवान् भी कह देते हैं–उसी प्रकार से ज्ञानस्वरूप ईश्वर को हम ज्ञानवान् भी कह सकते हैं। जैसे प्रकाश और प्रकाशी में धर्म्म-धर्म्मी का अभेद है–तद्वत् ज्ञान और ज्ञानवान् में भी अभेद है। सूर्य्य प्रकाशस्वरूप है तो क्या वह अन्धकार हो गया? आपके हिसाब से तो हो गया, क्योंकि आप तो "जैसे ज्ञान में ज्ञान नहीं रहता, अतएव ज्ञान जड़ है, तद्वत् प्रकाश में चूँकि प्रकाश नहीं रहता, अतएव प्रकाश अन्धकार है"–यही कहेंगे। क्या प्रकाश के लिए किसी अन्य प्रकाश की आवश्यकता है–जो सूर्य्य संसार को प्रकाशित करता है–क्या उसे प्रकाशित करने के लिए–अन्य दीपक की आवश्यकता है। भला, जब भौतिकज्योति की यह हालत है तो फिर ज्ञानज्योति का तो कहना ही क्या है? भौतिकज्योति सिर्फ अन्धकार को दूर करता है–उस भौतिकज्योति से आप अन्धकार को नहीं पहचान सकते–जहाँ सूर्य्य-प्रकाश आया कि अन्धकार वहाँ से भगा। परन्तु ज्ञानज्योति प्रकाश और अन्धकार दोनों का ज्ञान करवाता है। सूर्य्य को भी हमारा ज्ञान दिखलाता है एवं अन्धकार को भी दिखलाता है। जैसे हमारा ज्ञान प्रकाश में रखी हुई वस्तु को ढूंढ लेता है–तद्वत् घोर अन्धकार में रखी हुई वस्तु को भी हमारा ज्ञान पहचान जाता है। इसी ज्ञानज्योति के प्रकाश से तो सबका भान होता है। इसी अभिप्राय से श्रुति कहती है—

"न तत्र सूर्यो भाति न चन्द्रतारकं नेमा विद्युतो भान्ति कुतोऽयमग्निः।
तमेव भान्तमनुभाति सर्वं तस्य भासा सर्वमिदं विभाति" ॥[1]

भला, क्या ऐसे ज्ञान को जड़ बतलाने वाले स्वयं जड़ नहीं हैं। तुमने (नास्तिक ने) कहा था कि ईश्वर को यदि विज्ञानवान् माना जाएगा तो ज्ञान से अलग भी आपको किसी अन्यार्थ की सत्ता स्वीकार करनी पड़ेगी। हम कहते हैं–यह आक्षेप भी सारशून्य ही है। ताप ही अग्नि का स्वरूप है। ताप ही को अग्नि कहते हैं। तथापि अग्नि को 'तापवान्' भी तो कहा जाता है। अग्नि धर्म्मी है–ताप उसका धर्म्म है। बस, इसी प्रकार से इस ईश्वर को हम ज्ञानवान् भी कह सकते हैं एवं ज्ञान भी कह सकते

१–मुण्डकोप० २।२।१०।

हैं इसमें कौनसा भेद हो गया ? क्या सूर्य्य को प्रकाश और प्रकाशवान् नहीं कह सकते ? अवश्य ही कह सकते हैं । फिर ईश्वर को ज्ञान और ज्ञानवान् कहने ही में क्या अवरोध हुआ ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"विज्ञानमेवेश्वर इष्यते विभुर्नासौ जडो जाड्यहरस्वभावतः ।
यथा प्रकाशस्तपनः प्रकाशवानप्यस्त्यभेदादिव धर्म्मधर्म्मिणोः" ॥१५३॥

आनन्द, विज्ञान और अस्तिता-ये तीनों अर्थ मिलकर एक आत्मा है । आनन्द, विज्ञान और सत्ता-इन तीनों की समष्टि को ही 'आत्मा' कहते हैं । इसीलिए ईश्वर को सच्चिदानन्द कहा करते हैं । इन तीनों अर्थों में से एक अर्थ के व्यापकता के अभिप्राय से इस ईश्वर में तद्वत्ता व्यवहार भी हो सकता है ।

ईश्वर को जब विज्ञानस्वरूप मानते हैं तो उसे सत्तावान् और आनन्दवान् कह सकते हैं, क्योंकि विज्ञानस्वरूप स्वयं है और आनन्द और सत्ता दोनों उसमें (विज्ञानस्वरूप ईश्वर में) रहते हैं एवं यदि आनन्दस्वरूप ईश्वर को मानते हैं तो इसे विज्ञानवान् और सत्तावान् कह सकते हैं एवं यदि सत्ता-स्वरूप मानते हैं तो इसे विज्ञानवान् और आनन्दवान् कह सकते हैं । तात्पर्य्य यही है कि एक अर्थ को व्यापक मानने से इस विशिष्ट ईश्वर में सत्तावान्-ज्ञानवान् एवं आनन्दवान्-ये तीनों व्यवहार हो सकते हैं । जैसे इसे सच्चिदानन्दस्वरूप कह सकते हैं, तद्वत् यही 'सच्चिदानन्दात्मक' भी कहला सकता है । जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"आनन्दविज्ञानतदस्तिताश्चेत्येते त्रयोऽर्थाः सहिताः स आत्मा ।
अत्यर्थवैशिष्ट्यममुष्य तस्मात् संभाव्यते सच्चिदयं प्रसन्नः" ॥१५४॥

अथवा थोड़ी देर के लिए तुम्हारे कथनानुसार हम ईश्वर को 'जड़' ही मान लेते हैं । तुम्हारे कथनानुसार भले ही ईश्वर जड़ हो तथापि हमारी इसमें कोई हानि नहीं है । हमारे हिसाब से तो जड़, चेतन, लाल, काला, पीला, हरित, खाना, पीना, सोना, जाग्रत्, स्वप्न, सुषुप्ति, हँसना, रोना, चलना-इत्यादि जो भी कुछ 'है' कहने लायक है, वह वही एक आत्मा है । ईश्वर चेतन है-ईश्वर ही जड़ है-सब कुछ वही है । विप्रतिषिद्ध (विरुद्ध) जितने भी धर्म्म हैं-वे सारे के सारे ईश्वर ही में प्रतिष्ठित हैं-इसी अभिप्राय से भगवान् पाराशरि कहते हैं—

"सर्वधर्म्मोपपत्तेश्च" ।

अड़चन उनके लिए है जो कि इसे परिच्छिन्न मानते हैं अथवा नहीं मानते हैं । हम तो उसे व्यापक मानते हैं एवं उसे ही सब कुछ समझते हैं । वही चेतन है, वही जड़ है, वही सफेद है, वही काला है-बडे से बडा भी वही है एवं छोटे से छोटा भी वही है । सब कुछ वही है । फिर 'ईश्वर' जड़ हो जाएगा'-इस तुम्हारे शब्दाडम्बर से हम क्यों डरने लगें ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"जडोऽस्तु वा, नाऽस्ति तथापि हानिः, स एक आत्मास्ति, यदस्ति किञ्चित् ।
स चेतनः सोऽस्ति जडः स शुक्लः कृष्णो महानप्यणुरेष एव" ॥१५५॥

तुम्हारा दूसरा प्रश्न था कि यदि ईश्वर आनन्दस्वरूप है तो फिर वह सृष्टि क्यों बनाता है ? जिसके पास किसी वस्तु की कमी होती है–वह उसकी प्राप्ति के लिए तड़पा करता है । ऐसी हालत में यदि ईश्वर को सृष्टि बनाने की इच्छा करने वाला माना जाएगा तो उसके आनन्दस्वरूप में बाधा आएगी और यदि उसे सृष्टि का निर्म्माता नहीं माना जाता है तो फिर उसे मानने की आवश्यकता ही क्या है ? **'लोकवत्तु लीलाकैवल्यम्'**–कहकर जो तुम समाधान करना चाहते हो वह भी तुम्हारी विडम्बनामात्र है । जैसा कि हम ईश्वरखण्डनप्रकरण में बतला आए हैं ।[1]

इसी का उत्तर देते हैं—

थोड़ी देर के लिए हम मानते हैं कि यह सृष्टि जैसी आप बतला रहे हैं वैसी है अथवा जैसी आप बतला रहे हैं–वैसी नहीं है । अथवा जाने दो सब झगड़े को–यह जो कुछ तुम देख रहे हो जिसे कि तुम 'जगत्' कहते हो–वह केवल आत्मा ही आत्मा है–जो कि विवर्त्तमान है । प्रतिक्षण विवर्त्तमान होता हुआ भी यह जगत् सदा अनश्वररूप से (नित्यरूप से) रहता है, अतएव हम इसे (जगत् ही को) ईश्वर कहने के लिए तय्यार हैं । वृक्ष, नदी, पर्वत, ग्राम, शहर, राष्ट्र, सूर्य्य, चन्द्र, नक्षत्र–इत्यादि इत्यादि सारा प्रपञ्च ब्रह्म का विवर्त्त है । एक बडा लम्बा चौड़ा चक्र है, वह चक्र अनवरत घूमता रहता है–उसी के एक स्थान में जगत् का अभाव चिपका हुआ है–एक जगह सत्ता चिपकी हुई है । घूमते घूमते उस चक्र का खाली हिस्सा इस ओर आ जाता है तो उसे ही प्रलय कहने लगते हैं एवं जब सत्ता का हिस्सा आ जाता है तो उसे ही सृष्टि कहने लगते हैं । वास्तव में न इस जगत् का सर्जन होता है–न प्रलय होता है । दोनों ही भाव नित्य हैं । दोनों ही एवं संसार के यच्चयावत् नूतन-नूतन सारे परिवर्त्तन ब्रह्म के विवर्त्तमात्र हैं । एक बहुत बडा चक्र है–जिसके पेट में नित्यरूप से सारा प्रपञ्च बैठा हुआ है । सारा प्रपञ्च ईश्वर का विवर्त्तमात्र है । यह चक्र सदा नित्यभाव से घूमा करता है–इस चक्र को ही–इस विवर्त्त को ही हम ईश्वर कह सकते हैं । तात्पर्य्य यही है कि तुम्हारे कथनानुसार ईश्वर नयी सृष्टि बनाता तब तुम्हारा आक्षेप सत्य हो सकता था । परन्तु न कभी वह बनाता है, न बिगाड़ता है । जो कुछ बनता एवं बिगड़ता देख रहे हो–वह सब ब्रह्म का विवर्त्तमात्र है । सारी स्थिति नित्या है । न कोई बात नयी होती है, न पुरानी मिटती है । इसी अभिप्राय से–**'धाता यथापूर्वमकल्पयत्'**–कहा जाता है । जैसाकि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"अस्तीह सृष्टिर्न तु वास्ति सृष्टिर्यदेतदेवं जगदस्ति किञ्चित् ।
स एष आत्मा स विवर्तमानोऽप्यनश्वरस्तेन स ईश्वरोऽस्ति" ॥१५६॥

१–द्रष्टव्य–गुरुवर श्री ओझाजी–कृत संशयतदुच्छेदवाद के द्वितीयकाण्ड के प्रथमपर्व के ११ वें सूत्र के २८, २९, ३० वें श्लोक ।

जो अनाप्तकाम होता है-उसके लिए उसे इच्छा होती है-यह जो तुम्हारा कहना है-वह हमें भी मान्य है। वास्तव में जिसके पास जिस वस्तु की कमी होती है-उसकी पूर्ति के लिए वह इच्छा किया करता है, परन्तु ईश्वर अनाप्तकाम नहीं है-वह सर्वकाम है, अतएव आप्तकाम है। जिस-जिस अर्थ के लिए इच्छा होती है-वह अर्थ जब सिद्ध हो जाता है तो तदर्थजन्या इच्छा भी निवृत्त हो जाती है। हमें जब तक अन्न नहीं मिलता है, तब तक उसकी इच्छा बनी रहती है-जब अन्न मिल जाता है तो उसकी इच्छा भी निवृत्त हो जाती है। परन्तु ये सारे धर्म्म जो सिद्ध नहीं हैं-जो अनाप्तकाम हैं-उनमें लागू हैं। परन्तु ईश्वर तो सिद्धार्थ है, आप्तकाम है, सर्वकाम है। ऐसा यह सिद्धार्थ आत्मा किस अप्राप्तकाम के लिए इच्छा करे? यदि कोई अप्राप्त वस्तु होती तो वह अवश्य ही इच्छा करता। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"अनाप्तकामस्य तदर्थमिच्छा प्रजायते नायमनाप्तकामः।
इच्छानिवृत्तिश्च तदर्थसिद्धौ सिद्धार्थ आत्मा तु किमर्थमिच्छेत्" ॥१५७॥

जो अल्पशक्ति होता है-वह शक्त्यभाव के कारण अनाप्तकाम ही रहता है। जो सर्वशक्तिमान् होता है-वह आप्तकाम होता है, अतएव उसे किसी की भी इच्छा नहीं होती। परन्तु जो अल्पशक्ति है, अतएव अनाप्तकाम है-ऐसा जीव ही उस कामावाप्ति के लिए-हरवख्त इच्छा किया करता है। यह जीव उसके उस अभिलषित पदार्थ के लिए इच्छा करता है एवं इच्छा के अनन्तर यत्न द्वारा जब वह उस फल को प्राप्त कर लेता है तो उससे अपने को कृतकृत्य मानता हुआ समय पर सुख का अनुभव करता है। परन्तु ईश्वर ऐसा नहीं है। ईश्वर में पहले किसी की कमी थी एवं उस कमी को पूरी करने के लिए उसने इच्छा की, बाद में उस फल के मिल जाने से ईश्वर सुखी हो गया-यह बात उस आप्त-काम में क्यों कर लागू हो सकती है? जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"यस्त्वल्पशक्तिः स हि शक्त्यभावादनाप्तकामः स हि जीव इच्छेत्।
यतेत चायं कृतकृत्यतायां काले सुखं विन्दति नैवमीशः" ॥१५८॥

जीव अनाप्तकाम है, अल्पशक्ति है, परन्तु ईश्वर आप्तकाम है-वह सच्चिदानन्द है, अतएव सर्वकाम है। संसार की व्यापक सत्ता-आनन्द एवं ज्ञान ही उसका स्वरूप है। वह सर्वशक्तिमान् नित्य ज्ञान-क्रिया-अर्थ की समष्टि है। चूंकि वह आप्तकाम है, अतएव हम उसे **'सर्वकाम'** कहने के लिए तय्यार हैं। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"स आप्तकामः स हि सर्वकामोऽप्यकाम एव प्रतिपद्यतेऽर्थः।
सिद्धो हि काम्यः सकलोऽस्य सोऽर्थो नायं ततः कामयते तदर्थम्" ॥१५९॥

श्रुति में कई स्थानों पर-**'प्रजापतिरैक्षत, स तपोऽतप्यत, 'सोऽश्राम्यत्**-यह कहा जाता है-इससे इस भ्रम में नहीं पड़ना चाहिए कि ईश्वर अनाप्तकाम था-उसे जगद् की इच्छा थी एवं उस इच्छा के

वशीभूत होकर उसने तप और श्रम द्वारा सृष्टि उत्पन्न की। वैज्ञानिक भाव को समझाने के लिए ही **स ऐक्षत**' वगैरह कहा जाता है। ज्ञान-क्रिया-अर्थ की समष्टि ही का नाम **'आत्मा'** है। वह सच्चिदानन्देश्वर-ज्ञानघन, क्रियाघन, और अर्थघन है। यद्यपि उस ईश्वर के लिए संसार में कुछ भी प्राप्तव्य नहीं है–जिसकी प्राप्ति के लिए उसे इच्छा एवं तदनुकूल व्यापार करना पड़े। क्रिया करना तो उसका स्वभाव है। ज्ञान-क्रिया और अर्थ तो उसका स्वरूप ही है। इसी अभिप्राय से भगवान् कहते हैं—

"नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि"।[1]

बस, उस नित्य क्रिया-अर्थ-ज्ञान के स्वरूप को सिखाने के लिए ही दयालु श्रुति–**'प्रजापतिरैक्षत, स तपोऽतप्यत, सोऽश्राम्यत्'**–कहती है। संसार में जो भी चेष्टा होती है, क्रिया होती है–वह प्राण के आश्रय से ही होती है–विना प्राणव्यापार के (यत्न के, आन्तर व्यापार के) कोई भी चेष्टा नहीं हो सकती है एवं प्राणव्यापार भी मन के आधार पर होता है। प्राणव्यापार तब तक नही होता जब तक कि मन में से इच्छा का प्रादुर्भाव न हो। जब मन का व्यापार होता है अर्थात्–इच्छा होती है–तभी प्राण व्यापार होता है एवं जब प्राणव्यापार होता है तभी चेष्टा–(क्रिया) होती है। इस प्रकार से मन प्राण-चेष्टा (वाक्) तीनों अविनाभूत हैं। इसीलिए–**'स वा एष आत्मा वाङ्मयः प्राणमयो मनोमयः'**–कहा जाता है। आत्मा उसी का नाम है जो कि वाक्-प्राण-मन की समष्टि है। आत्मा की स्वरूप-सत्ता ही इन तीनों से रहती है। ये तीनों तो आत्मा के नित्यधर्म्म हैं। बस, इस नित्य आत्मस्वरूप को समझाने के लिए ही–**स ऐक्षत, स तपोऽतप्यत, सोऽश्राम्यत्**'–यह कहा जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"यं त्वर्थसृष्टौ प्रतिपादयामः कामं तदर्थानुगमः स भाक्तः।
या काचिदीहा क्वचिदस्ति सा हि प्राणाश्रया सोऽपि मनोव्यपेक्षः" ॥१६०॥

संसार के यच्चयावत् पदार्थों में यही वाक्-प्राण और मन अर्थात्–इच्छा, तप, श्रम–ये तीनों धर्म्म अविनाभूततया रहते हैं–इसी को दृष्टान्तरूप से बतलाते हैं–जिस समय बीज को जमीन में बोया जाता है तो उसमें से अंकुर निकलता है। इसी प्रकार से वृक्षांकुर में जो कि सबसे पहले यह अंकुर ऊपर जाता है–वह ऊपर जाने की पहले इच्छा करता है–बस, यही उसका काम है। अंकुर ऊपर की ओर चढता है। यह चढना तब तक नहीं हो सकता जब तक कि तदनुसार इच्छा और तप न हो। वृक्ष का अंकुर ऊपर की ओर चलता है–यही तप और काम का दृढतर प्रमाण है। इसी अभिप्राय से कहते हैं—

वृक्षाङ्कुर में सबसे पहले यह अंकुर ऊपर जाता है–उस ऊर्ध्वा गति के अनुसार पहले वह अंकुर कामना करता है–बस, यही तो **'काम'** कहलाता है। उस काम के अनुसार ऊँचे चढने की जो प्रवृत्ति है–उसी को चेष्टा कहते हैं। बस, यही काम-तप और चेष्टा तीनों धाराएँ प्रत्येक वस्तु में हुआ करती हैं। संसार के

१–गीता ३।२२।

यच्चयावत् पदार्थों में-इच्छा, तप और श्रम हुआ करता है। क्योंकि वह व्यापक ईश्वर इच्छा-तप-श्रमात्मक ही तो है-उसी के पेट में तो सारा प्रपञ्च है-पेट ही में क्यों ? सारा प्रपञ्च ही तो उसका स्वरूप है। बस, इसी प्राकृतिक विज्ञान को बतलाने के लिए ही-**स ऐक्षत, स तपोऽतप्यत, सोऽश्राम्यत्**-कहा जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"वृक्षाङ्कुरो याति यदूर्ध्वमेषोऽप्यादौ तथा कामयते स कामः।
तदर्थसांमुख्यमथ प्रवृत्तिश्चेष्टेत्थमन्वर्थमयं क्रमोऽस्ति" ॥१६१॥

॥ इति प्रश्नोद्धारसूत्रम् ॥

——※——

५-असमाधेयप्रश्नोत्तरसूत्रम्।

असमाधेय प्रश्नोत्तर सूत्र—

वादी ने कहा था कि जिस मिथ्या ईश्वर को आप मानने चले हैं-उसका मानना 'ख कुसुम' प्राप्ति के लिए ही चेष्टा करना है। ईश्वर है एवं वह सच्चिदानन्दात्मक है, नित्य है, व्यापक है, अविनाशी है-यह केवल मूढ मनुष्यों की आँखों में धूल झोकना है। जाने दो ईश्वर को, ईश्वर तो बहुत दूर की वस्तु है-अभी जगत् के विषय में ही अनेक सन्देह मौजूद हैं-जिनका उत्तर किसी विज्ञानशाला में नहीं है। शरीर नाना प्रकार के विचित्र भावों से भरा हुआ है-क्या इस वैचित्र्य का कोई समाधान कर सकता है ? हर्गिज नहीं ? अतः इस अज्ञेय-प्रपञ्च में पड़ना सिवाय व्यर्थ के कालक्षेप के और कुछ नहीं है।[1] इसी पूर्वपक्ष का खण्डन करते हैं—

सृष्टि-प्रक्रिया में-शारीरनिर्म्माणप्रक्रियावैषम्य में जिनका कि समाधान हो नहीं सकता-अपने मन में यह समझने वाले नास्तिकों के जो प्रश्न थे-उनका समाधान शरीरयज्ञक्रियाभेदानुसार शतपथ में और गोपथ में विद्यमान है। पहले नीचे ही के दांत होते हैं, बाद में ऊपर के होते हैं-इसलिए बच्चे के बाल पैदाइश के समय भूरे रहते हैं-इत्यादि इत्यादि जितने भी प्रश्न हैं-उन सबका उत्तर दिया हुआ है। आप शास्त्रों का देखना पाप समझें और दूसरों को भी अपने अज्ञान मार्ग का अनुयायी बनाएँ-भला इस मिथ्याचरण का भी कोई ठिकाना है ? जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"अथासमाधेयतया तु केचित् प्रश्नाः कृतास्तत्र समाधयः प्राक्।
शारीरयज्ञानुविधिप्रभेदाद् वाजिश्रुतौ गोपथके च दृष्टाः" ॥१॥

१-द्रष्टव्य गुरुवर श्री ओझाजी-कृत संशयतदुच्छेदवाद के द्वितीयकाण्ड के प्रथमपर्व का १४ वें सूत्र के ५६, ५७ एवं ५८वें श्लोक।

वे सारे प्रश्न जिनका कि समाधान आपने असंभव समझ रखा है-वे प्रश्न एवं उनके उत्तर गोपथ ब्राह्मण के तृतीय प्रपाठक के पाँचवें ब्राह्मण में विस्तृततया दिए गए हैं एवं शतपथ ब्राह्मण के ११वें काण्ड के दूसरे प्रपाठक के सातवें ब्राह्मण में भी इन प्रश्नों का उत्तर दिया गया है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"ते गोपथब्राह्मणके तृतीयप्रपाठके पञ्चमतो निरुक्ताः। (३।५)
एकादशे शातपथे द्वितीयप्रपाठके सप्तमकेऽपि चोक्ताः" ॥२॥ (११।२।७)

उद्दालक ने इन्हीं प्रश्नों को स्वैदायन महर्षि से किया था। स्वैदायन महर्षि ने जो कि उस समय के अग्रगण्य विद्वान् थे, इस प्रश्न-प्रपञ्च का समाधान किया था। वह सारा समाधान यज्ञाधार पर अवलम्बित है, अतः विना यज्ञविद्या के समझे कथमपि इन प्रश्नों का उत्तर समझ में नहीं आ सकता। चूंकि इनका उत्तर यज्ञविज्ञों ही के समझ में आ सकता है एवं यज्ञ का विवेचन करना अप्राकृत है, अतएव यहाँ उसे छोडते हैं। यज्ञ का वर्णन करने के लिए स्वतन्त्रग्रन्थ के निर्म्माण की आवश्यकता है। अतः जिसे इन रहस्यों को समझना हो उसे श्री गुरुप्रणीत 'यज्ञमधुसूदन' देखना चाहिए। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"स्वैदायनेनाग्र्यमनीषिणाऽस्य प्रश्नप्रपञ्चस्य कृतः समाधिः।
यज्ञानुगः सोस्ति स यज्ञविज्ञैर्विज्ञेय इत्यप्रकृतं त्यजामि" ॥३॥

संसार में जितने भी प्राणी हैं-उनके हाथ-पैर-इत्यादि शरीर के अङ्गोपाङ्ग एवं मुखाकृतियाँ विभिन्न रीति से संनिविष्ट हैं। संसार में किसी का मुख, किसी का हाथ, पैर, चलना, हंसना, रोना, स्वर -इत्यादि परस्पर एक से एक का नहीं मिलता। प्रत्येक के अङ्गोपांग-संनिवेश में एवं मुखाकृति में भेद है। जिस प्रकार से छन्दःशास्त्र में प्रस्तारभेद से अनन्तानन्त भेद हो जाते हैं, तद्वत् यहाँ भी इन्द्रियों के प्रस्तारभेद से अनन्त भेद हो जाते हैं। कण्ठभेद से स्वरभेद हो जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"अङ्गान्युपाङ्गानि मुखाकृतीनां स्युः संनिविष्टानि विभिन्नरीत्या।
प्रस्तारभेदादिह भेदसिद्धिः कण्ठादिभेदाद् वचने च भेदः" ॥४॥

सूर्य्य में-ज्योति, गौ और आयु-ये तीन मनोता होते हैं। ज्योतिर्भाग से देवता बनते हैं एवं गौ से भूत बनते हैं एवं आयु से आत्मा बनता है। अपान, व्यान, और प्राण-ये तीन वायु मेरे शरीर में रहते हैं-इन तीनों में से जो हृत्स्थ व्यान है-उसके साथ सूर्य्य से आई हुई आहृत आयु का जो स्वाभाविक परावर्त्तन है-वही श्वास-प्रश्वास का कारण है। तात्पर्य्य यही है कि सूर्य्य का आयुप्रदाता प्राण जब हृदय में आता है तो वही 'श्वास' कहलाता है-जिसे कि 'प्राण' ही कहते हैं एवं हृत्स्थ व्यान से टकरा कर जब वह आयुप्रदाता प्राण वापस लौटता है तो निःश्वास कहलाता है-जिसे कि उदान कहते हैं। इस

प्रकार से सूर्यादागत आयु ही श्वास-प्रश्वास का कारण होता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"सूर्यागतादायुष आहतस्य व्यानेन हृत्स्थेन निसर्गतो यत्।
सिद्धं परावर्तनमेष एव प्रश्वासनिश्वास विधानहेतुः" ॥५॥

बस, शारीर (आत्मा) निर्म्माण की विचित्रता ही प्रत्यङ्गवैचित्र्यता में कारण है। अर्थात्-जिस ढंग से सूर्य्यप्राण का आगमन होता है एवं जिस विचित्रता से आत्मा बनता है-बस, उस आत्मनिर्म्माण वैचित्र्य से ही अङ्गोपाङ्ग में विचित्रता हो जाती है। प्रत्येक पदार्थ में भिन्न-भिन्न शक्ति है। किसी में क्या शक्ति है? किसी में क्या शक्ति है? उस अर्थशक्ति के ज्ञान के लिए अहरहः प्रयत्न करना चाहिए। घबराकर ज्ञानसम्पत्तिप्राप्ति के मार्ग को छोड नहीं देना चाहिए। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"शारीरनिर्म्माणविचित्रतैषा प्रत्यङ्गवैचित्र्यविशेषहेतुः।
प्रत्यर्थशक्तिर्विविधास्ति तस्या ज्ञाने विधेयोऽहरहः प्रयत्नः" ॥६॥

यद्यपि अनन्तानन्त शक्तियाँ ऐसी हैं-जिनका कि ज्ञान होना मनुष्य बुद्धि से बाहर की बात है। वास्तव में कितने ही पदार्थ ऐसे हैं-जिनको जानना मनुष्य के लिए असंभव है, तथापि अन्तानन्त पदार्थ अवश्यमेव ज्ञेय हैं। उद्योग करने पर अवश्य ही उनका ज्ञान हो सकता है। अतः उन ज्ञेय पदार्थों को जानने के लिए अवश्य ही प्रयत्न करना चाहिए। उन्हें अज्ञेयता के भय से छोडना बुद्धिमानी नहीं कहलाती। कायरता एवं आलस्य-दोष में पड़कर ज्ञेय को अज्ञेय बतलाना सर्वथा अनुचित है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"यद्यप्यनन्ता इह शक्तयः सन्त्यज्ञेयरूपा नु तथाप्यनन्ताः।
ज्ञेयाश्च सन्त्येव तदर्थचिन्ता कुतस्तदज्ञेयभियाऽपहेया" ॥७॥

आनन्द-विज्ञान-मन-प्राण-वाक्-ये ही पाँच अवयव अव्यय आत्मा के हैं। इन पाँचों में से-मन-विज्ञान की तरफ जाने से आनन्द का अनुभव करता है। विज्ञान आनन्द प्राप्ति का साधन है। विज्ञान संपत्ति को इकट्ठा करने से आत्मा की उन्नति होती है। क्योंकि आत्मा विज्ञानस्वरूप ही तो है, अतएव विज्ञान में सुख का उदय एवं दुःख का विनाश होता है। अत्यल्पमात्रा से संचित भी विज्ञान हमारे को बडे भारी भय से बचा लेता है, अतः इसे प्राप्त करने के लिए हमें हरवक्त कोशिश करते रहना चाहिए। क्योंकि-'**स्वल्पमप्यस्य धर्म्मस्य त्रायते महतो भयात्**'-यही इस विज्ञान में गुण है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"विज्ञानमात्मोन्नतिहेतुरात्मा विज्ञानरूपो हि सुखोदयोऽतः।
विज्ञानमाराधितमल्पतोऽपि प्रतिक्षणं त्राति महाभयान्नः" ॥८॥

॥ इतिसमाधेयप्रश्नोत्तरसूत्रम् ॥

अथ साधर्म्यवैधर्म्यवादः।

जीव अनन्त हैं, एवं उनके अन्तर्जगत् भी अनन्त हैं, ईश्वर एक है और उसका जगत् भी एक ही है। उसी ईश्वर के जगत् के आधार पर हमारे अन्तर्जगत् का निर्माण हुआ है एवं उसी के व्यापक ज्ञान की रश्मियों से अनन्त जीवों की उत्पत्ति हुई है। यद्यपि जीव ईश्वर से अभिन्न है, क्योंकि उसकी ज्ञान-रश्मि ही तो जीव कहलाती है, परन्तु फिर भी भेद है। ईश्वर और जीव का अभेद है अवश्य, परन्तु भेदसहिष्णु। अभेद के विषय में अभी हमें कुछ नहीं कहना, कहना है-भेद के विषय में। ईश्वर और जीव में यदि भेद हो सकता है तो क्या हो सकता है? यही इस प्रकरण में बतलाया जाएगा। बस, निम्नलिखित भेदों के अलावा जीव और ईश्वर में कुछ भी भेद नहीं है-सर्वप्रथम हम ईश्वर और जीव का समूल-निर्म्मूलतया भेद बतलाएँगे।

६-जीवेश्वरयोः समूलत्वनिर्मूलत्वाभ्यां भेदः ॥६॥

जीव और ईश्वर में समूलनिर्म्मूलतया परस्पर विभिन्नता—

आत्मा ही को जीव कहते हैं एवं आत्मा ही को परमेश्वर कहते हैं। यह आत्मा व्यष्टि-समष्टि भेदेन दो प्रकार का है। जिस प्रकार से सूर्य्यप्रकाश व्यष्टि-समष्टि भेद से दो प्रकार का है, तद्वत् आत्मा भी दो ही प्रकार का है। सूर्य्य समष्टिरूप से सर्वथा एक है, परन्तु रश्मिरूप से अनन्त हैं। प्रति रश्मि एक-एक सूर्य्य है। यदि १० हजार घड़ों में रश्मियाँ पड़ेंगी तो १० हजार ही सूर्य्य हो जाएँगे। रश्मियाँ अनन्त हैं—रश्मिसमष्टि एक है। बस, इसी प्रकार जो एक यूनिवर्सल नॉलेज है-वह ज्ञानत्वेन एक ज्ञान है, परन्तु उस ज्ञान की जो रश्मियाँ हैं—वे अनन्त हैं। आत्मा ज्ञान भी है ज्ञानरश्मियां भी है। जो रश्मिज्ञान है-वह व्यष्टयात्मक आत्मा कहलाते हैं एवं समष्टिज्ञान समष्ट्यात्मक आत्मा कहलाता है। जो व्यष्टि आत्मा है-वही जीव शब्द से व्यवहृत होते हैं। उस आत्मा की जो रश्मियाँ हैं-वह रश्मिरूप आत्मा ही जीव कहलाते हैं। वे सारे के सारे जीव प्रतिबिम्बभूत हैं। १० करोड़ घड़ों में जैसे १० करोड़ ही प्रतिबिम्बित सूर्य्य दिखलाई पड़ रहे हैं, तद्वत् उसी ज्ञान का प्रतिबिम्ब इन प्रज्ञापानी से भरे हुए घट-स्वरूप अनन्तानन्त क्षेत्रों (शरीरों) में पड़ रहा है। सारे जीव उस ज्ञान के प्रतिबिम्बमात्र हैं—इन सबका मूल जो कोई एक व्यापक ज्ञान है-उसे ही हम **'ईश्वर'** कहेंगे। वह ईश्वर ही इन जीवों का मूल है। उसी से जीव आविर्भूत होते हैं-उसी में लीन हो जाते हैं। जब जीव के सारे बन्धन-सारी कलाएँ टूट जाती हैं तो यह जीवाव्यय उस परमाव्यय में-ईश्वर में लीन हो जाता है। इसी अभिप्राय से श्रुति कहती है—

"गताः कलाः पञ्चदश प्रतिष्ठा देवाश्च सर्वे प्रतिदेवतासु ।
कर्माणि विज्ञानमयश्च आत्मा परेऽव्यये सर्व एकीभवन्ति" ।।[1]

कहने का तात्पर्य्य यही है कि जैसे जीव समूल है-उसका मूल ईश्वर है, तद्वत् ईश्वर का मूल ईश्वर से कोई अन्य नहीं है-जिससे कि जीववत् वह भी समूल कहा जाए। ईश्वर का मूल ईश्वर ही है-वह स्वमहिमा में प्रतिष्ठित है। परन्तु जीव स्वमहिमा में प्रतिष्ठित नहीं है-उसका मूल ईश्वर है। ईश्वरसत्ता से जीव की सत्ता है न कि जीवसत्ता से ईश्वर की सत्ता है। मिट्टी से घड़े की सत्ता है--न कि घड़े से मिट्टी की सत्ता है। तन्तु से वस्त्र की सत्ता है, न कि वस्त्र से तन्तु की सत्ता है। कहने का तात्पर्य्य यही है कि जीव समूल है एवं ईश्वर निर्म्मूल है। बस, जीव और ईश्वर में पहला यही भेद है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"आत्मा द्विधा व्यष्टिसमष्टिभेदाद् या व्यष्टयस्ता इह जीवशब्दाः ।
ते सन्ति सर्वे प्रतिबिम्बभूता मूलं यदेषामयमीश्वरोऽस्ति" ।।१६२।।

———❀———

७–अहंशब्दोंशब्दाभ्यां व्यपदेशभेदः ।।२।।

अहं शब्द और ओम्‌शब्द से शब्दव्यवहार में भेद—

जिस प्रकार से जीव और ईश्वर में समूल–निर्मूलतया भेद है–तद्वत् अहं और ओम् इस शब्द-भेद से भी भेद सिद्ध होता है। ईश्वर को 'ओम्' शब्द से कहा जाता है एवं जीव को 'अहम्' शब्द से व्यवहृत किया जाता है। अह् और अम्–इनके मेल से ही **'ओम्'** बनता है एवं अह् और अम् के मेल से ही **'अहम्'** बनता है। **'अ'** स्वर है और **'ह्'** व्यञ्जन है। 'अ' सूक्ष्म है एवं 'ह्' स्थूल है। 'अ' आत्मा है और 'ह्' विश्व है। वही आत्मा स्थूलरूप में परिणत हो विश्व कहलाने लगता है। वह विश्व उसी आत्मा से पैदा हो उसी के आधार पर रहता है। विना आत्मा के विश्व एक सैकिण्ड भी नहीं रह सकता है। वास्तव में बात सच है। विना स्वर के व्यञ्जन कभी अपनी स्थिति रख थोड़े ही सकता है। उसी स्वर के आधार पर तो व्यञ्जन की सत्ता रहती है। तात्पर्य्य यही हुआ कि अह् विश्व और विश्वात्मा का नाम है। **अह्** के आगे है-**अम्**। अम् है-निपात। इसका अर्थ है–मिलना–एकीभूत होना। जहाँ एक में एक का निपतन बतलाया जाता है–वहाँ 'अम्' शब्द व्यवहृत होता है। मिलाव की सूचना करने वाला 'अम्' यह निपात है। उदाहरणार्थ अन्धः, अम्बरम्, अम्भः, अंशुः, अङ्गम् इत्यादि शब्द ही पर्य्याप्त होंगे। **'अम् (निपातं) धत्ते-इति अन्धः।** 'निपत्य वृणुते-इति अम्बरम् [अम् (निपत्य) वृणुते] ।' वस्त्र शरीर पर गिरकर शरीर का वरण कर लेता है, अतएव उसे 'अम्बर' कहते हैं।

[1] १–मुण्डकोप० ३।२।६।

'अम् (निपातं) वृणुते इति अम्बरः' । जिसमें सब निपतित हो जाते हैं-उसे ही अम्बर (आकाश) कहते हैं । अम् (निपातम्) असति इति अम्भः 'अम् (निपत्य) श्वयति (वर्द्धते-गच्छति च) इति अंशुः' । सूर्य्य-रश्मिएँ एक स्थान पर टकराकर वहाँ से विशकलित हो बडी दूर तक इधर-उधर फैंकती हैं-अतएव इन्हें 'अंशुः' कहते हैं । 'अम् (एकत्र निपातं) गच्छति इत्यङ्गम्' शरीर ही वे-अङ्गी ही के आश्रित हस्तादि रहते हैं, अतएव इन्हें 'अङ्ग' कहते हैं । तात्पर्य्य कहने का यही है कि जो आश्रित रहता है, उसे ही निपात कहते हैं-इसका सूचक यह 'अम्' निपात है । 'अ' आत्मा है-यह किसी के अधीन नहीं है-यह सूक्ष्म एवं स्वतन्त्र है । 'ह्' विश्व है-आत्मपरतन्त्र है-स्थूल है । यह विश्व आत्मा में निपतित है-सारा विश्व आत्मा के अधीन है-इसी आत्मा के आश्रित यह सारा विश्व है-बस, यही 'ओम्' शब्द का तात्पर्य्य है । जो विश्वावच्छिन्न आत्मा है- उसे ही 'ओम्' कहते हैं । 'अ'-आत्मा है-ईश्वर है, अतएव यह 'पद' कहलाता है । यह जो यूनिवर्सल नॉलेज है-वह एक पद है । यह व्यापक ईश्वर ज्ञान किसी अन्य पद के पेट में नहीं है-यह स्वयं पद है । बस, इसीलिए पदान्तत्वात् ही 'अह्'-'अम्'-यहां 'ह्' को 'उ' हो जाता है एवं 'ओम्' बन जाता है । ओम्, तत्, सत् । ये तीन ही तत्त्व हैं । 'तनोति इति तत्' । उसी विश्वात्मा का तो यह तनाव है-सारा प्रपञ्च है-'मया ततमिदं सर्वं जगदव्यक्तमूर्तिना' । एवं वही एक सत् है-बाकी सब असत् है-बस, ओम्-तत्-सत् का यही तो अर्थ है । उसी ईश्वर का अंश यह जीव है-जैसे ईश्वर ज्ञानमय है-तद्वत् जीव भी ज्ञानमय है-ईश्वर का जगत्-यह सारा विश्व है एवं जीव का जगत् शरीर है । ईश्वर का शरीर विश्व है, हमारा विश्व शरीर है । वे उस विश्व के अधिष्ठाता हैं-हम इस विश्व (शरीर) के अधिष्ठाता हैं । जैसे वह अह् है-तद्वत् मैं (जीव) भी अह् हूँ । फर्क इतना सा है-वह पद था, मैं अपद हूँ-पदान्तःपाती हूँ । मेरे जैसे अनन्त 'अह्' उस पदेश्वर में प्रतिबिम्बभाव से आश्रित हो रहे हैं । मैं स्वयं पद नहीं हूँ-अपद हूँ-बस, इस अपदान्तता के कारण ही मैं ओम् न कहलाकर 'अहम्' कहलाता हूँ, क्योंकि पदान्त में ही तो उत्व होता है । बस, इसी अभिप्राय से कहते हैं—

ज्ञानस्वरूप अद्वितीय जो ईश्वर है-उसका ओम् शब्द से व्यवहार किया जाता है-वह ओम्शब्द-वाच्य है, इसीलिए तो महर्षि पतञ्जलि-'तस्य वाचकः प्रणवः'-कहते हैं एवं ज्ञानस्वरूप जो हम अनन्त जीव हैं-उनका 'अहं' शब्देन व्यवहार होता है । बस, ईश्वर और जीव में यही दूसरा शब्द-व्यवहार-भेद समझना चाहिए । जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"ज्ञानस्य तस्येश्वरनाम्न एकस्योंशब्दतोऽस्ति व्यपदेश एवम् ।
ज्ञानानि यानि त्वथ जीवनामाप्यहंपदेन व्यपदेश एषाम्" ।।१६३।।

—※—

८-क्षुद्रशरीराभिमानित्व-विश्वशरीराभिमानित्वाभ्यां भेदः ।।३।।

क्षुद्रशरीराभिमानित्व-विश्वशरीराभिमानित्वतया परस्पर भेद—

मैं अपने सारे शरीर को प्रत्यक्ष देख रहा हूँ । इस शरीर का उपादानभूत इस शरीर के ही अन्तःप्रविष्ट कोई न कोई तत्त्व अवश्य ही है-बस, इस मेरे छोटे से शरीर में जो अन्तर्निगूढ इस शरीर

का कारण भूततत्त्व है-वही आत्मा कि वा जीव है। मुझे यह अभिमान (प्रतीति) हो रहा है कि मेरे इस छोटे से शरीर में कोई अन्तर्निगूढ कारण अवश्य है। तो बस, जैसे मेरे इस क्षुद्र शरीर में अन्तर्निगूढ जीव है, तद्वत् इस अखिल विश्वस्वरूप शरीर में भी कोई एक परम आत्मा उस महाविश्व का कारण अवश्य ही मानना पड़ता है। बस, वही ईश्वर है। बस, क्षुद्रशरीर एवं विश्वशरीर भेद से भी जीव और ईश्वर में भेद सिद्ध हो जाता है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है--

"प्रत्यक्षमोक्ष्यं सकलं शरीरं तदन्तरे कारणमस्य गूढम् ।
आत्मा हि स क्षुद्रतनौ स जीवः स ईश्वरो विश्वतनौ स एकः" ।।१६४।।

६-चतुःकोशत्वनिष्कोशत्वाभ्यां भेदः ।।४।।

चतुःकोशत्व निष्कोशत्वतया परस्पर भेद—

हमने जीव और ईश्वर को अभिन्न बतलाया है। वास्तव में ज्ञानस्वरूप में और जगत्-निर्म्माण-क्रिया में ईश्वर और जीवसमूह एक हैं। जैसे ईश्वर ज्ञानस्वरूप है एवं बहिर्जगत् का निर्म्माण करता है-तद्वत् जीव भी ज्ञानस्वरूप है एवं अन्तर्जगत् का निर्म्माण किया करता है। इस प्रकार से ज्ञान और जगत्-प्रक्लृप्ति में जीव और ईश्वर में जरा भी फरक नहीं है-इसीलिए-**योऽसौ सोऽहं, योऽहं सोऽसौ'**-कहा जाता है। परन्तु जीव और ईश्वर की स्थिति में-कोश के आश्रय की अपेक्षा और उपेक्षा से परस्पर विशेषता है। जीव अपनी स्थिति में कोशों की अपेक्षा रखता है एवं ईश्वर अपनी स्थिति में कोशों की उपेक्षा रखता है। बस, यही जीव और ईश्वर में परस्पर वैषम्य है। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"ज्ञानस्वरूपे जगतः प्रक्लृप्तौ स ईश्वरो जीवगणश्च तुल्यौ ।
स्थितौ तु कोशाश्रयणेऽस्त्यपेक्षोपेक्षाकृतो नाम तयोर्विशेषः" ।।१६५।।

सबसे पहले-वाक्, प्राण, चक्षु, श्रोत्र और मन (इन्द्रियमन) ये पाँचों इन्द्रियाँ हैं। बस, यही पहला इन्द्रिय कोश है। इसके बाद इन इन्द्रियों में आने वाले-शब्द, स्पर्श, रस, रूप, गन्ध-ये पाँचों इन्द्रियों के पाँच अर्थ हैं। यही दूसरा अर्थ कोश है। इस अर्थ के पेट में-अर्थ को अपने ऊपर प्रतिबिम्बित करने वाला एक मन (प्रज्ञानात्मा) है-यही तीसरा मनोमय कोश है। तदनन्तर उस मन के भी भीतर मन का स्वरूप-सम्पादन करने वाली मन पर प्रतिबिम्बित विषयों का अनुभव करने वाली बुद्धि है-(विज्ञानात्मा है)-बस, यही चौथा विज्ञानमय कोश है। बस, उस विज्ञान के भी पेट में मैं (चिदात्मा) विहार करता रहता हूँ। इस प्रकार से चतुष्कोशान्तर्गत नित्य यह 'अहम्' अर्थ (जीव) रहता है। जीवात्मा सदा पूर्वोक्त चारों कोशों से आवृत रहता है अर्थात् वह चारों कोशों से ढका हुआ है। बस, इसी जीवात्मा का स्वरूप बतलाती हुई श्रुति कहती है—

"इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः ।
मनसस्तु परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान् परः" ।।[1]

इसी अभिप्राय से गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"यदीन्द्रियं तत्र गतार्थमात्रा मनस्तदन्तश्च तदन्तरे धीः ।
तदन्तरेऽहं विहरामि सोऽयं नित्यं चतुष्कोशगतोऽहमर्थः" ।।१६६।।

रूप-रस-गन्ध-स्पर्श शब्दादि की मात्रा से मेरा प्रज्ञानात्मा बना हुआ है । मैं जितने रसों का, गन्धों का, रूपों का, शब्दों का, स्पर्शों का अनुभव करता हूँ- वे सारे के सारे अणु बीजरूप से किन्तु मात्रा के तारतम्य से मुझ में (प्रज्ञानात्मा में) मौजूद हैं । मेरे प्रज्ञान में यच्चयावत् अर्थमात्राएँ बैठी हुई हैं । तत्तद्विषयसंयोग से वे वे अर्थ उद्बुद्ध हो पड़ते हैं । परन्तु इसमें इतना अवश्य है कि जिस अर्थ की मात्रा मेरे में पहले से नहीं है–उसका बोध मुझे हर्गिज नहीं होगा । कितने ही मनुष्य ऐसे हैं–जिन्हें मिर्च में चिरपराहट ही मालूम नहीं होता, इसकी खास वजह यही है कि उनके प्रज्ञान में उस चिरपराहट की मात्रा ही नहीं । अपि च–मात्रा है. परन्तु कोई दोष हो जाने से भी उसका ज्ञान नहीं होता है । हमारे प्रज्ञान में रूपप्रत्यक्ष का सामर्थ्य है, परन्तु आँखें फूट रही हैं–बस, इसी दोष से वस्तु-प्रत्यक्ष नहीं होता । जो जन्म से विकार है–वह दोष कहलाता है एवं आकस्मिक विकार क्षय कहलाता है । यदि हमारे माथे में कोई लट्ठ मार देता है तो उस स्थान की उस शक्ति का विनाश हो जाता है । बस, उतने दूर की प्रतिपत्ति-शून्यत्वात् हमें नहीं होती । तात्पर्य्य यही है कि मेरे प्रज्ञान का निर्म्माण सर्वार्थ मात्रा से हुआ है । परन्तु जिसकी मात्रा नहीं रहती है–उसका बोध नहीं होता है एवं दोष एवं क्षय से जहाँ जिसकी कमी होती है–उसका भी ज्ञान नहीं होता । जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"सर्वार्थमात्रा मयि संनिविष्टा स्वल्पाधिका वास्त्यणुबीजरूपाः ।
न यस्य मात्रास्ति न तस्य बोधो दोषात् क्षयेऽप्यस्मृतिरप्रपत्तिः" ।।१६७।।

प्रज्ञा, मन, अर्थ, इन्द्रिय वर्ग–ये चारों कोश अन्योन्याविनाभूत रहते हैं । एक के उदय होने पर अवशिष्ट तीनों जाग पड़ते हैं एवं एक के नष्ट होने पर चारों का नाश हो जाता है । यदि आँख फूट जाती है तो रूप का प्रत्यक्ष-मनन-अनुभव सब मारे जाते हैं । जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"प्रज्ञा मनोऽर्थेन्द्रियवर्गकोशाः परस्परेणाव्यतिरिक्तरूपाः ।
एकोदयेऽन्येऽपि भवन्ति साकं कस्याप्यपाये सकला अपेयुः" ।।१६८।।

१ कठोप० १।३।१० ।

आधुनिक कई वैज्ञानिकों का कहना है कि पशुओं में आत्मा ही नहीं होता, यदि उनमें हमारी तरह आत्मा होता तो वे भी लिखते-पढते, शादी-ब्याह करते। कई कहते हैं कि नहीं, आत्मा तो है, क्योंकि विना आत्मा के जीवन ही नहीं रह सकता, परन्तु बुद्धि नहीं है। पशुओं में अकल नहीं है। कईयों का कहना है कि अकल तो है, परन्तु मन नहीं है अर्थात् विवेकशक्ति नहीं है। इस प्रकार का जो कई वैज्ञानिकों का कहना है-वह नितान्त भ्रममात्र है। पशुओं में भी मनुष्यवत् अवश्य-अवश्य ही आत्मा, सर्वज्ञान, प्रज्ञान, अर्थ एवं इन्द्रियवर्ग मौजूद हैं। तुम कहते हो लिखते-पढते नहीं हम कहते हैं ऐसे मनुष्य भी हजारों हैं-जिन्हें लिखना-पढना नहीं आता। हाँ, हम इतना अवश्य मान लेने के लिए तय्यार हैं कि मनुष्यों की अपेक्षा पशुओं में ज्ञानादि की मात्रा कुछ थोड़ी है। नहीं-नहीं ऐसा क्यों? हम तो कहेंगे कि कई बातों का ज्ञान तो पशुओं को मनुष्यों से भी बढ़कर होता है। हम शेर की गन्ध को नहीं पहचानते, पशु पहचान जाते हैं। अत: मनुष्यवत् पशुओं में भी सारी बातें मात्रातारतम्य से ज्यों की त्यों समझनी चाहिए। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"नात्मा पशूनामिति केचिदाहुर्न तत्र बुद्धिर्न मनोऽन्य आहुः।
एतन्नितान्तं भ्रममात्रमेषामपेक्षयाऽल्पत्वमवश्यमस्ति" ॥१६९॥

प्रकृत में हमें यही बतलाना है कि जैसे जीव को अपनी स्थिति के लिए पूर्वोक्त चारों कोशों की अपेक्षा है. तद्वत् ईश्वर उस कोश की अपेक्षा नहीं रखता है। वह अनन्त शक्तिघन है-वह दूसरों से परिच्छिन्न नहीं बनाया जा सकता। न ईश्वर में बुद्धि है, न मन है, न इन्द्रियाँ हैं-वह स्वतन्त्र है। वह स्वतन्त्र होकर ही नाना अर्थसृष्टि का सर्जन किया करता है। उसे कुम्हार की तरह दण्डे की, चाक की सूत की, मिट्टी की आवश्यकता नहीं है। वह सर्वतन्त्रस्वतन्त्र है-भला, क्योंकर यह इन्द्रियादि के अधीन रह सकता है? इसीलिए श्रुति कहती है—

"अपाणिपादो जवनो ग्रहीता पश्यत्यचक्षुः स शृणोत्यकर्णः।
स वेत्ति वेद्यं न च तस्यास्ति वेत्ता तमाहुरग्र्यं पुरुषं महान्तम्" ॥[1]

बस, जीव और ईश्वर में चतुःकोशत्व और निष्कोशत्वेन भेद समझना चाहिए। जैसा कि गुरुवर श्री ओझाजी ने कहा है—

"अथेश्वरः कोशमपेक्षते न तं सोऽनन्तमात्रो न परैर्नियम्यते।
न तत्र बुद्धिर्न मनो न चेन्द्रियं स्वतन्त्र एवार्थचयं सृजत्ययम्" ॥१७०॥

---

१ श्वेताश्वतरोप० ३।१९।